
VASILE DEM.
ZAMFIRESCU
filosofia
inconștientului
3
TREI

Filosofia inconștientului

Vasile Dem. Zamfirescu

După 1990, **Vasile Dem. Zamfirescu** s-a remarcat prin efortul și reușita de a-și grupa activitățile în jurul unui singur scop: promovarea psihanalizei în cultura română. Din 1990 a predat psihanaliza la mai multe facultăți din București, transmițând câtorva generații de studenți cunoștințe despre inconștient, fie în forma psihologiei inconștientului, fie în forma filosofiei inconștientului. Cărțile noi publicate în ultimii ani s-au hrănit din activitatea de profesor: *Introducere în psihanaliza freudiană și postfreudiană* și *Filosofia inconștientului*. Începând cu 1994, coordonează la Editura Trei colecția „Biblioteca de psihanaliză", care include operele lui Freud (17 volume) și Jung (în prezent, 10 volume). În 1997 a devenit, ca practicant al psihanalizei, membru titular al International Psychoanalytical Association, cea mai veche asociație profesională internațională de gen. Din același an funcționează ca psihanalist formator și supervizor al Societății Române de Psihanaliză, printre ai cărei membri fondatori se numără.

Vasile Dem. Zamfirescu

Filosofia inconștientului

Ediția a treia, definitivă



Editori:
SILVIU DRAGOMIR
VASILE DEM. ZAMFIRESCU

Director editorial:
MAGDALENA MĂRCULESCU

Coperta colecției:
FABER STUDIO (Silvia Olteanu și Dinu Dumbrăvician)

Director producție:
CRISTIAN CLAUDIU COBAN

Dtp:
EUGENIA URSU

Corector:
DANIEL FOCȘA

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
ZAMFIRESCU, VASILE DEM.
Filosofia inconștientului / Vasile Dem. Zamfirescu.
Ed. a 3-a, definitivă - București : Editura Trei, 2009
Bibliogr.
ISBN 978-973-707-264-1

130.121:159.964.2

C.P. 27-0490, București
Tel./Fax: 021-300-60-90
e-mail: comenzi@edituratrei. ro
www.edituratrei.ro

ISBN: 978-973-707-264-1

În memoria lui Constatin Noica, fără a cărui îndrumare nu aș fi scris această carte.

Studenților Facultății de Filosofie, Universitatea București; Facultății de Psihologie, Universitatea Independentă „Titu Maiorescu"; Facultății de Sociologie, Psihologie, Pedagogie, Universitatea București, care, prin interesul pe care l-au arătat cursurilor de psihanaliză, prin întrebările și criticile lor, au contribuit substanțial la cristalizarea Filosofiei inconștientului.

Revistei „FAMILIA" din Oradea, care a susținut elaborarea Filosofiei inconștientului *prin publicarea integrală a primei forme a volumului întâi și prin acordarea premiului „Ovidiu Cotruș" în 1996.*

Cuprins

Cuvânt înainte la ediția a treia

Au trecut zece ani de la publicarea primului volum și șapte ani de la publicarea celui de-al doilea volum al acestei cărți. Are sens o a treia ediție, m-am întrebat, chiar dacă primele două, în tiraje de carte de specialitate, sunt epuizate? Am răspuns afirmativ, nu numai din motive ținând de peisajul cultural actual, în care cărțile dedicate psihanalizei rămân rare. Dorința de a reuni cele două volume într-unul singur, așa cum era firesc, a jucat și ea un rol important. De asemenea, câteva clarificări, care s-au produs lent, mi-au permis să renunț la ideea unui capitol sau chiar a unui volum special dedicat epistemologiei psihanalizei, ceea ce a grăbit tipărirea ediției „definitive". Practicarea psihanalizei, cât și contactul permanent cu literatura psihanalitică recentă m-au convins că disciplina întemeiată de Freud este o hermeneutică, și nu o știință a naturii. Asumarea acestui statut, cu toate pierderile pe care le presupune, mi-a oferit liniștea de a mă bucura de libertățile interpretării.

Principala constrângere pe care mi-am impus-o a fost de a verifica dacă, într-adevăr, cartea de față se menține în perimetrul filosofiei, fără derapaje psihologiste. Rezultatul verificării fiind mulțumitor, am pus-o din nou pe lume cu sentimentul că are un loc al ei și cu gândul că ar fi obținut aprobarea lui Constantin Noica.

4 ianuarie 2009

Cuvânt înainte la volumul întâi

Ideea de inconștient, devenită ideea directoare a secolului al XX-lea datorită psihanalizei, nu putea, în timp ce revoluționa celelalte discipline ale omului, lăsa indiferentă filosofia. În cultura occidentală există numeroase lucrări dedicate relației filosofie-psihanaliză, unele dintre ele sinteze atotcuprinzătoare, cum este cartea *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud* de Paul Ricoeur. Și alte nume mari ale filosofiei au reflectat asupra psihanalizei, pronunțându-se pozitiv sau negativ asupra ei: Marcuse, cu celebra carte a anilor '60, *Eros și civilizație*, Habermas, Horkheimer, Fromm, cu toții reprezentanți ai Școlii de la Frankfurt, a cărei filosofie socială critică nu e de conceput în afara influențelor psihanalizei, Wittgenstein, Popper.

Cultura română, în care se încadrează încercarea de față, oferă o imagine opusă: indiferent de cauze, fapt este că un singur gânditor, e adevărat, de primă importanță, și anume Lucian Blaga, a încorporat sistemului său filosofic idei de sorginte psihanalitică. E de presupus că, în condiții normale, începutul realizat de Blaga și-ar fi găsit continuarea și amplificarea în perioada postbelică.

În absența unei tradiții autohtone și la distanță de tradiția occidentală, *Filosofia inconștientului* își caută drumul propriu, fără să neglijeze vreuna din sursele accesibile. Nu este vorba nici de un comentariu filosofic la opera lui Freud, în maniera lui Ricoeur, nici de o preluare a unor elemente ale doctrinei psihanalitice în construcții filosofice mai

cuprinzătoare, așa cum procedează Blaga în filosofia culturii sau Marcuse și Fromm în filosofia socială. Titlul indică o triplă intenție: constructivă, sistematică și sintetică.

Așa cum filosofia tradițională s-a străduit să spună totul despre spirit din perspectiva conștientului, filosofia inconștientului abordează spiritul din perspectiva zonelor subliminale, mai superficiale sau mai profunde (inconștient personal, inconștient colectiv), revelate de psihanaliză. Ideea de inconștient este fundamentul pe care se clădește o viziune complementară despre spirit. În măsura în care reconsideră domeniile spiritului dintr-o perspectivă unică, demersul regăsește vocația sistematică a filosofiei, fără a urmări realizarea ei integrală. În sfârșit, caracterul sintetic derivă din efortul de a utiliza filosofic toate contribuțiile psihanalizei, indiferent de școala care le-a produs (freudiană, jungiană, kleiniană, lacaniană).

Întrucât elaborarea s-a dovedit mai dificilă și mai lentă decât în estimările inițiale, iar primele două capitole — „Preliminarii la o filosofie a inconștientului" și „Impuritatea spiritului: psihanaliza ca hermeneutică" — pot alcătui un întreg de sine stătător, comunic cititorilor prin publicare mai întâi primul volum al *Filosofiei inconștientului*, urmând ca volumul al doilea, structurat de capitolele „Antropologia psihanalitică", „Noologia abisală" și „Epistemologia psihanalizei", să fie tipărit într-un viitor cât mai apropiat. Sper să pot fructifica în beneficiul ediției definitive acest decalaj, reconsiderînd prima parte din perspectiva celei de a doua și a eventualelor comentarii și sugestii critice înregistrate între timp.

1 ianuarie 1998

Cuvânt înainte la volumul al doilea

Ceea ce doresc să fie „cartea vieții“ se naște mai greu decât mi-aș fi închipuit. Mai întâi a trebuit s-o împart în două volume, dintre care primul a fost publicat în 1998, deoarece partea a doua, dedicată „noologiei abisale“, se refuza unei elaborări rapide. Acum, când ideea spiritului inconștient și-a găsit o tratare mulțumitoare, mă văd silit să public volumul al doilea, care o conține, fără ultimul capitol, intitulat „Epistemologia psihanalizei“, ce urmează a fi inclus în ediția definitivă, care va îngloba cele două volume.

Nemulțumirea provocată de elaborarea lentă, care a dus la fragmentare, este compensată de câteva câștiguri pe care le consider importante. Primul mi se pare a fi articularea unei noologii abisale care reunește, pentru prima dată, printr-o relație de filiație, trei momente fondatoare: Freud, Jung, Blaga. Apoi, asumarea unei noi modalități de filosofare — filosofarea la persoana întâi, care abandonează iluzia impersonalității activității filosofice, pretins produs al spiritului pur, rostit prin alesul său, filosoful, un adevărat Moise laic. A filosofa la persoana întâi, a-l pune în joc pe „eu“, care înlocuiește pluralul maiestății sau discursul impersonal, înseamnă să accepți că și spiritul care se întoarce asupra sa este influențat de subiectivitatea purtătorului său. Consecință a filosofiei inconștientului, care afirmă și demonstrează impuritatea spiritului, ideea filosofiei la persoana întâi deschide o nouă cale spre obiectivitate. În locul obiectivității ca premisă, obiectivitatea ca rezultat.

Eliberarea de prezumția obiectivității aprioriceacute trimite spre ideea de operă deschisă în acest domeniu. Dacă obiectivitatea (relativă) se află la capătul drumului, atunci asumarea subiectivității este urmată de depășirea sa spre un grad mai mare de obiectivitate. Conform acestei logici, ediția definitivă ar urma să fie „curățată“ de o parte din „impuritățile“ de subiectivitate ale primei variante în două volume.

Continuitatea între primul și cel de-al doilea volum al *Filosofiei inconștientului* este asigurată de capitolul „Antropologia psihanalitică“, unde psihanaliza este situată printre orientările hedoniste, ca fiind cea mai radicală și cea mai fundamentată dintre ele. La suma particularităților psihanalizei ca hedonism se adaugă, în același capitol, prezentarea câtorva elemente pentru „ontologia psihanalitică“. În sfârșit, una din cele mai recente evoluții din psihanaliza contemporană — teoria relației cu obiectele — este regândită dintr-o perspectivă antropologică.

Pentru a sublinia și formal unitatea celor două volume, am numerotat capitolele din volumul al doilea în prelungirea numerotării din primul volum.

8 septembrie 2001

Capitolul I

PRELIMINARII LA O FILOSOFIE A INCONȘTIENTULUI

1. Este posibilă o filosofie a inconștientului?

Deși în istoria filosofiei există o carte intitulată semnificativ *Philosophie des Unbewußten* (1869), scrisă de Eduard von Hartmann, carte suficient cunoscută și discutată în epocă, reluarea aceleiași teme spre sfârșitul secolului al XX-lea, la mai bine de o sută de ani de la încercarea similară anterioară, are nevoie de legitimare teoretică. Atât motive conjuncturale, superficiale, cât și motive profunde, esențiale o fac necesară.

Mai întâi, în cultura română, dominată de ideologia comunistă timp de aproape o jumătate de secol, ideea de inconștient a fost eliminată din câmpul reflexiei oficiale în numele unui pretins raționalism. Atât încercările filosofice dedicate acestei teme, foarte numeroase în Occident, cât și orientările psihologice abisale derivate din freudismul inițial au rămas în afara conștiinței filosofice în condițiile interzicerii lor exprese.

Literatura occidentală dedicată problemei, literatură care continuă să fie accesibilă fragmentar și oarecum aleatoriu cercetătorului român, nu conține o lucrare totalizatoare de tipul celei scrise de Eduard von Hartmann. Cercetările occidentale, care stau, chiar în domeniul filosofiei, sub semnul specializării, se concentrează de obicei asupra unui

singur autor, fie el Freud, Jung sau Lacan, nepropunându-și o sinteză a implicațiilor filosofice proprii orientărilor psihanalitice.

În al treilea rând, în raport cu reperul (sau modelul) menționat inițial, lucrarea de față nu operează doar cu mijloace filosofice. Ea își propune să prelucreze, din perspectiva filosofiei, cunoștințe provenind din domenii care se revendică de la știință. Dacă pretenția emisă de Freud și unii epistemologi contemporani că psihanaliza aparține științelor naturii s-ar dovedi îndreptățită, atunci s-ar pune întrebarea în ce mod psihanaliza ca ramură a științei poate alimenta o filosofie.

Oricum ar fi, problema esențială, în funcție de care răspunsul la celelalte întrebări contează sau nu, este însăși posibilitatea principală a unei filosofii a inconștientului. Dacă filosofia este spirit întors asupra spiritului (C. Noica), atunci problema posibilității unei filosofii a inconștientului poate fi reformulată în felul următor: se ocupă într-adevăr filosofia inconștientului de spirit? Dacă un astfel de demers, alimentat, în cazul prezentei cărți, de psihologiile abisale, ar reduce spiritul la regiunea sufletului, atunci faptul că s-ar intitula pretențios „filosofia inconștientului" nu i-ar schimba natura. Cu alte cuvinte, există în psihanaliză ca teorie a inconștientului pasaje care pot da seama nepsihologist de spirit*, de acel noi din fiecare eu, sau măcar implicații care pot fi fructificate de această perspectivă?

---

* Deși o parte a filosofiei contemporane a renunțat la utilizarea termenului „spirit", fie sub influența marxismului, care îi preferă termenul „conștiință socială", așa cum s-a întâmplat și în cultura României comuniste, fie sub influența filosofiei analitice, care îl respinge pe motiv că nu poate fi definit univoc, lucrarea de față, considerându-l consubstanțial filosofiei, îl va folosi în accepția concordantă pe care i-o conferă câțiva importanți gânditori, și anume aceea de cultură. La Dilthey, care preia ideea de spirit obiectiv de la Hegel, cuprinsul spiritului include limba, familia, societatea, statul, dreptul, arta, religia. Pentru Nicolai Hartmann, voința, acțiunea, valorile,

Răspunsul meu la această întrebare este fără ezitare afirmativ și se bazează pe dezvoltările de care cititorul va lua cunoștință parcurgând capitolele următoare. Pe de o parte, psihanaliza ca hermeneutică aplicată culturii, documentează inconfundabil *impuritatea spiritului*. Spre deosebire de filosofia tradițională și mai ales spre deosebire de idealismul german, care consideră puritatea spiritului ca subînțeleasă, hermeneutica psihanalitică întâlnește poziția lui Nietzsche, care afirma impuritatea funciară a spiritului. Chiar dacă filosofia inconștientului, în ipostaza de demers care demonstrează, cu ajutorul psihanalizei, impuritatea spiritului, ar pune la îndoială independența sa genetică, autonomia funcțională îi este dincolo de orice îndoială. Iar această autonomie este cu atât mai mare cu cât spiritul își cunoaște și asumă impuritatea. Nietzscheeana idee a spiritului liber primește în filosofia inconștientului temeiuri noi, mai solide.

Pe de altă parte, o a doua idee esențială a filosofiei inconștientului este ideea *spiritului inconștient*. Dincolo de diferențele dintre Freud și Jung sau Blaga, diferențe care țin mai mult de gradul de claritate al conștiinței filosofice, la fiecare dintre ei întâlnim într-o formă sau alta ideea sau chiar noțiunea de spirit inconștient. La Freud, acesta e numit supra eu și se formează în ontogeneză, în timp ce la Jung vom întâlni termenul de inconștient colectiv și arhetip, iar la Blaga pe cel de factori stilistici. Deși incertă în detaliile sale, proveniența spiritului inconștient este, în optica jungiană sau blagiană, de natură supraindividuală.

Din unghiul de vedere al filosofie tradiționale, pentru care spiritul este indisolubil asociat conștiinței, răspunsul

---

dreptul, morala, religia, arta țin de spirit[1]. În sfîrșit, Karl R. Popper înțelege prin „lumea 3“ produsele minții umane autonome pentru că sunt obiective în raport cu procesele psihice („lumea 2“), adică „arhitectura, arta, literatura, muzica și, probabil, cel mai important lucru, științele exacte și disciplinele umaniste“[2], ceea ce nu înseamnă altceva decât spirit.

la întrebarea de mai sus nu poate fi decât negativ. Ca ilustrare paradigmatică pentru identificarea spiritului cu conștiința, altfel spus a spiritului pur și simplu cu spiritul conștient, poate fi citat un pasaj din *Filosofia spiritului* a lui Hegel; „Spiritul însă are puterea să se mențină în contradicție și deci în durere, atât împotriva răutății, cât și a nenorocirii. De aceea, logica obișnuită se înșală când socotește că spiritul este ceva ce exclude total de la sine contradicția. Dimpotrivă, orice conștiință conține o unitate și o separație, prin urmare, o contradicție…“[3]

Pe o poziție identică se situează, peste timp, cunoscutul reprezentant al filosofiei vieții, Ludwig Klages în nu mai puțin cunoscuta sa carte *Der Geist als Widersacher der Seele.* Iată un pasaj semnificativ: „Așa cum, în purtătorul vieții, trăirea se leagă de trăire și, datorită trăirii, sufletul care trăiește cu imaginea trăită, conștiința purtătorului vieții înseamnă seria actelor strict momentane ale spiritului“[4]. Echivalarea spiritului cu conștiința înregistrată și de Nicolai Hartmann în *Das Problem des geistigen Seins* ca fiind caracteristică nu numai psihologismului, ci și „teoriilor idealiste“, trimite la o problemă care, din păcate, nu poate fi tratată aici fără riscul de a pierde firul principal al discuției, și anume la relația filosofiei cu psihologia. S-ar părea că, în cea mai mare parte, filosofia a fost construită *tacit* pe teza fundamentală a psihologiei conștiinței: psihicul = conștiință. Chiar Hartmann, care disociază spiritul de conștiință — nu orice existență spirituală este conștiință, în acest caz încadrându-se creația și receptarea artistică, înțelegerea intuitivă, gândirea intuitivă, raționamentul intuitiv, după cum nu oricărui act conștient îi revine atributul spiritualității (inteligența care rămâne în slujba nevoilor vieții și pe care o întâlnim și la animalele superioare) — admite, ca o reminiscență a poziției de care se detașează, că „Bewußtsein gehört irgendwie zum Geiste“, ceea ce înseamnă că, într-un fel, conștiința ține de spirit.[5]

Important pentru scopul pe care ni l-am propus este faptul că situarea (necritică) a filosofiei pe pozițiile psihologiei conștiinței a generat conflictul, care se perpetuează în diferite forme de o sută de ani, între filosofie și psihanaliză, anul 1895 marcând, prin *Studii asupra isteriei* de Breuer și Freud, nașterea psihanalizei. Același conflict va deveni manifest și în România ultimului deceniu al secolului XX, pe măsură ce cărțile de psihanaliză vor deveni tot mai numeroase, ocupându-și locul cuvenit în conștiința teoretică a epocii.

Dacă filosofia dominantă, construită pe premisa identității psihicului cu conștiința, este prin definiție antipsihanalitică, la rândul ei, psihanaliza, axată pe ideea de inconștient, se opune filosofiei conștientaliste. Faptul iese clar în evidență în suficient de numeroasele referiri ale lui Freud la filosofie, minuțios înregistrate de Paul-Laurent Assoun în cartea *Freud, filosofia și filosofii*[6].

1.1. Cultura filosofică a lui Freud

Înainte de a prezenta sintetic atitudinea întemeietorului psihanalizei față de filosofia conștientalistă, ne putem întreba în ce măsură Freud deține un minim de competență în domeniu, care să confere opiniei sale un anumit grad de asigurare. Deși atitudinea lui Freud față de filosofie este clar ambivalentă, declarațiile de adeziune entuziastă din tinerețe fiind urmate, la maturitate, de afirmații din care reiese dezinteresul său programatic pentru aceeași filosofie, un lucru este indiscutabil: în formația sa universitară, Freud a luat contact cu filosofia la cel mai înalt nivel, continuând după aceea lecturile filosofice, la care se referă în repetate rânduri în opera sa.

În timpul studiilor la Facultatea de Medicină din Viena, Freud are șansa de a fi inițiat în filosofie de nimeni altul

decât Franz Brentano. În semestrul de iarnă al anilor 1874-1875, frecventează „reuniunile de lectură" în cadrul cărora Brentano își introducea studenții în reflexia filosofică și istoria filosofiei. De asemenea, Freud studiază în 1875 cursul de logică aristotelică ținut tot de Brentano. Paul-Laurent Assoun consideră că tendința întemeietorului psihanalizei de a îmbina cercetarea empirică cu exigența speculativă și-ar avea originea tocmai în întâlnirea cu Brentano.

Referințele filosofice în opera lui Freud sunt numeroase și de tipuri diferite. Paul-Laurent Assoun trece în revistă trei tipuri: referința negativă, referința euristică și referința legitimantă. Obiectul referinței negative este filosoful Vaihinger, pe care Freud îl alege ca prototip de condamnat al iluzionismului filosofic. Prin referința euristică, Freud utilizează, în câmpul psihanalizei, definiții filosofice pe care le consideră lămuritoare. Astfel, în eseul dedicat analizei straniului, Freud preia definiția pe care Schelling o dă fenomenului: „ceea ce ar fi trebuit să rămână un mister, un secret, dar se manifestă". În sfârșit, referința legitimantă apelează la conceptul filosofic ca o anticipare a teoretizărilor psihanalizei. Astfel, pentru conceptul de inconștient, Freud îl invocă drept precursor pe Lipps, iar pentru conceptul de complex Oedip, pe Diderot, care, în *Nepotul lui Rameau*, vorbește avant la lettre de constelația afectivă descoperită mai târziu de psihanaliză. Imperativul categoric kantian e văzut ca o teoretizare anticipativă a tabuului oedipian, a cărui expresie sublimată este. Plotin e desemnat drept precursor al definiției psihanalitice a visului ca realizare a unei dorințe.

Dintre filosofii importanți, Freud îl cunoaște pe Platon, a cărui operă o folosește ca referință legitimantă. În *Dincolo de principiul plăcerii*, eseu prin excelență speculativ, Freud utilizează într-o formă prelucrată din perspectiva propriilor idei mitul androginului. În timp ce la Platon, androginul

era strămoș doar pentru anumiți bărbați și femei, alături de ei coexistând ființe unisexuate, Freud transformă principiul monist originar în structură exclusivă a sexualității, ceea ce îi permite să găsească un precedent cultural major pentru teoria sa referitoare la bisexualitatea omului. Conceptul platonician de Eros e și el evocat de Freud ca anticipare intuitivă, menită să amortizeze indignarea provocată de viziunea psihanalitică lărgită asupra libidoului, introdusă începând cu anul 1914 în studiul *Pentru a introduce narcisismul*, viziune în care „instinctele eului", până atunci considerate a fi antagonistele libidoului, se dovedesc a fi de natură libidinală — libido întors asupra eului.

Empedocle se numără și el printre gânditorii preferați de Freud. Teoria filosofului grec despre *filia* și *neikos* — cele două forțe (constructivă și distructivă) care guvernează lumea — este și ea folosită de Freud ca referință legitimantă pentru ultima sa teorie despre instincte axată pe antagonismul ontic dintre Eros și Thanatos.

La filosofia lui Kant, Freud se raportează în două moduri. În același eseu filosofic *Dincolo de principiul plăcerii*, întemeietorul psihanalizei contestă caracterul necesar și universal al structurii spațio-temporale afirmat de Kant în secțiunea *Estetica transcendentală* din *Critica rațiunii pure*. Contraargumentele lui Freud nu sunt de ordin filosofic, ci psihanalitic. Investigarea clinică a inconștientului îi revelase lui Freud atemporalitatea proceselor psihice inconștiente. În virtutea acestui fapt, Freud consideră că punctul de vedere kantian se bazează pe generalizarea nelegitimă a perspectivei sistemului percepție-conștiință. Chiar dacă, așa cum încearcă să demonstreze Paul-Laurent Assoun, părintele psihanalizei vizează de fapt viziunea schopenhaueriană a kantismului, viziune care a acreditat o „inflexiune antropologică a subiectivității kantiene", critica sa poate reprezenta un punct de plecare rodnic în cercetările și dezbaterile filosofice.

Celălalt mod de raportare este pozitiv, Freud obișnuind să spună, conform relatării lui Binswanger, că, asemeni lui Kant, care postulează în spatele fenomenului existența unui lucru în sine, el ar postula în spatele conștientului, accesibil experienței, existența inconștientului, care nu poate constitui niciodată obiectul unei experiențe directe.

Schopenhauer este cel mai frecventat și cel mai citat filosof. Paul-Laurent Assoun inventariază în opera lui Freud 15 referiri la filosoful german. Referința este legitimantă, Schopenhauer apărând în postura de precursor pentru mai multe idei freudiene importante. În partea istorică din *Interpretarea viselor*, Freud îl menționează ca pe filosoful care îndrăznește să gândească visul detașându-se de majoritatea confraților care-l abandonau intuiției poetice. În felul acesta, Schopenhauer acordă visului o demnitate teoretică pe care raționalismul occidental i-o refuza.

Și în ce privește conceptul psihanalitic de refulare, Freud îl invocă pe Schopenhauer drept precursor, deși ține să sublinieze în *Contribuții la istoria mișcării psihanalitice* (1914) că a ajuns independent și inductiv la acest concept. În ceea ce-l privește pe filosof, ideea de refulare apare în încercările sale de a explica nebunia punând-o în legătură cu trecutul bolnavului. Schopenhauer ridică la idee tendința psihicului uman de a respinge orice reprezentare asociată a unui afect neplăcut.

Problematica inconștientului este, de asemenea, prezentă la Schopenhauer, chiar „omniprezentă", după Paul-Laurent Assoun. Inconștientul apare ca predicat universal al voinței, constituind caracterul originar al acesteia. Freud îl citează ca precursor și pentru importanța pe care a acordat-o sexualității și afectivității în *Metafizica iubirii*, supliment la cartea a IV-a a lucrării *Lumea ca voință și reprezentare* și-l apreciază pentru a fi gândit moartea în termeni asemănători cu cei din eseul *Dincolo de principiul plăcerii*.

Pesimismul este o altă mare temă care-i apropie pe Schopenhauer și Freud, apropiere care-l determină pe Paul-Laurent Assoun să vorbească în cazul acesta de o relație de filiație între filosof și savant. În *Psihologia mulțimilor și psihologia eului*, Freud citează parabola porcilor spinoși pe care o extrage din *Parerga și Paralipomena*. Asemenea porcilor spinoși într-o iarnă severă, oamenii stau în fața alternativei: fie trăiesc în izolare, riscând să sucombe datorită adversităților mediului, fie se apropie pentru a supraviețui, asumându-și neplăcerile proximității sugerate excelent de metafora înțepării reciproce. Psihanaliza confirmă etica pesimistă a lui Schopenhauer care recomanda rezerva afectivă pentru a conserva individualitatea, fără a rupe legăturile sociale indispensabile, practica terapeutică documentând faptul că orice relație afectivă intimă și durabilă este ambivalentă, presupunând, alături de dimensiunea pozitivă, o dimensiune negativă, ostilă.

Mai semnificativă pentru afinitatea întru pesimism între Schopenhauer și Freud e lucrarea ultimului *Disconfort în cultură*, structurată pe ideea incompatibilității dintre progresul cultural și fericirea umană. Orice progres cultural trebuie plătit prin renunțarea la satisfacerea instinctuală, care se traduce în planul psihic al individului prin nevroză, nefericire sau revoltă. Cum progresul cultural e inevitabil, inevitabilă este și nefericirea umană. Aceste idei care se alimentează în bună măsură din experiența clinică a lui Freud nu diferă substanțial în ceea ce privește conținutul de postulatele schopenhaueriene referitoare la imposibilitatea fericirii și la suferință ca fundament al vieții. Ideile freudiene și-ar avea rădăcina în „marele curent pesimist german care pornește de la Schopenhauer"[7].

Dar relația lui Freud cu Schopenhauer are, subliniază pe bună dreptate Paul-Laurent Assoun, un sens mai profund, care depășește nivelul simplei referințe legitimante sau al unei filiații laxe. Această relație ar determina însăși atitudinea lui

Freud față de filosofie. Schopenhauer îi oferă întemeietorului psihanalizei paradigma raportării la filosofie, ca un caz particular al relației dintre știință (psihanaliză) și filosofie: este o modalitate de a concilia scientismul riguros și ambiția speculativă.

Freud rezolvă problema mai sus enunțată, care nu era doar una subiectivă, ci și una obiectivă, a epocii, în spiritul lui Schopenhauer: refuză radical metafizica pură și pretenția sa de universalitate și autonormativitate, fie opunându-i-se direct, fie ignorând-o. Prototipul acestei metafizici este Hegel, atât pentru Schopenhauer, cât și pentru Freud. Unei asemenea filosofii de școală, a cărei caracteristică era excluderea materialului oferit de știință, Schopenhauer îi contrapunea propria filosofie, care îmbina neokantismul cu științele pozitive. În lucrarea *Voința în natură* (1836), Schopenhauer considera că independența reciprocă dintre filosofie și știință este garanția unității lor finale.

Din perspectiva unei asemenea viziuni, Freud nu se va limita la scientism, ci va atribui speculației un loc necesar în teoria sa, speculație care apare fie ca un element integrant al psihanalizei (dimensiunea numită chiar de Freud „metapsihologie"), fie ca referință filosofică atestând coincidența dintre știință (psihanaliză) și filosofie. De asemenea, Freud respinge soluțiile eclectice fatale în egală măsură atât pentru filosofie, cât și pentru științe.

1.2. Filosofie tradițională și perspectiva inconștientului

Cultura filosofică a lui Freud, așa cum a reieșit din succinta prezentare, ni se pare suficient de bogată pentru a ne permite să calificăm afirmațiile sale referitoare la relația dintre psihologia inconștientului și filosofie ca fiind făcute în cunoștință de cauză. Filosofiei dominante, edificată pe temeiul premisei împrumutate psihologiei prepsihanalitice

pentru care psihicul și conștiința sunt coextensive, Freud îi opune ideea că inconștientul, redus la absurd de numita filosofie, este o realitate *experimentală*. Fenomenele hipnotice, visele, actele ratate, simptomele nevrotice, la care are acces clinica psihanalitică, sunt tot atâtea dovezi care documentează realitatea inconștientului. Dacă filosofia tradițională a preluat tacit conștientalismul psihologiei prepsihanalitice, descoperirea inconștientului de către psihanaliză nu poate lăsa indiferentă filosofia. Schimbarea majoră adusă de psihanaliză trebuie să se reflecte în schimbarea statutului conștiinței: din esență-principiu ea devine calitate-accident, în timp ce inconștientul devine în-sinele psihic.

Freud nu numai că contestă cu argumente faptic-experimentale conștientalismul filosofiei dominante, dar își propune să-l și explice. În absența accesului la faptele studiate de psihanaliză, filosofia ridică la concept conștientalismul naiv al simțului comun și al psihologiei prepsihanalitice. Mai mult decât atât, rezistențele filosofilor în a accepta ideea de inconștient sunt de natură *afectivă,* ca orice rezistență la psihanaliză: pentru că în inconștient există conținuturi neacceptate de conștient, nimeni nu admite existența inconștientului și nu dorește să-l cunoască.

Chiar când vorbește despre inconștient, filosofia îl înțelege tot din perspectivă conștientalistă: el este așa cum arată Freud, în *Cuvântul de spirit și relațiile sale cu inconștientul*, „ceva susceptibil de a deveni conștient", cu alte cuvinte, un fel de conștient inconștient. Lipsită de perspectiva clinică revelatoare de manifestări inconfundabile ale inconștientului psihic, filosofia nu-l poate gândi în alteritatea sa radicală în raport cu conștientul. O altă atitudine a filosofiei tradiționale față de inconștient — ipostazierea inconștientului în entitate metafizică (este una din formele inconștientului la Eduard von Hartmann) — își are sorgintea tot în conștientalismul funciar al filosofiei, în disocierea ireconciliabilă între psihic și inconștient, care-i stă la bază.

2. Ideea și conceptul de inconștient în istoria filosofiei

Un examen atent al modului în care apar și sunt tratate ideea și conceptul de inconștient în istoria filosofiei este indispensabil scopului urmărit de prezenta lucrare. Trecerea în revistă a filosofilor care au abordat problema inconștientului, inclusiv a lui Eduard von Hartmann, constituie o pregătire pentru noua filosofie a inconștientului: orice demers nou își caută precursorii pentru a se sprijini pe ei și pentru a se diferenția de ei; cunoașterea tratării filosofice a ideii și a conceptului de inconștient poate pune mai bine în lumină particularitățile perspectivei psihanalitice asupra inconștientului și ale filosofiei inconștientului, bazate pe ea.

Când se vorbește despre precursorii filosofici ai psihanalizei, primul citat este Leibniz. Nu avem de-a face în acest caz cu conceptul de inconștient, ci doar cu ideea de inconștient. Conștiința se naște, după filosof, din „percepțiile mici", care, luate în sine, nu sunt conștiente. Aceste percepții subliminale dau naștere conștiinței prin stimulare reciprocă.[8]

Ca un prim comentariu la această idee, remarc faptul că, deși o întâlnim într-o operă filosofică, ea ar putea foarte bine figura într-una psihologică. Este unul din acele momente de indistincție între filosofie și psihologie sau de înglobare a psihologiei de către filosofie. Deși pentru psihanaliză o astfel de prefigurare vagă poate avea o anumită valoare în sensul că Freud și școala sa nu vin pe un teren gol, din punctul de vedere al filosofiei inconștientului, ea are doar o importanță redusă. Nu ne trimite, cel puțin direct, la o dimensiune inconștientă a spiritului.

După R. Eisler, idei asemănătoare întâlnim la Christian Wolf, Baumgarten, Tetens, care admit existența unor reprezentări care cad în afara conștiinței. Dintre partizanii unei asemenea poziții, o mențiune aparte se cuvine lui Kant. El

numește, în *Antropologie în perspectivă pragmatică*, astfel de reprezentări „reprezentări întunecate“. În capitolul intitulat „Despre reprezentările pe care le avem, fără să fim conștienți de ele“, Kant scrie: „A avea reprezentări și a nu fi conștient de ele, aceasta pare contradictoriu, căci cum putem ști că le avem dacă nu suntem conștienți de ele? Această obiecție o face încă Locke, care, din acest motiv, respinge existența unui asemenea tip de reprezentări. Însă noi putem deveni în mod *mijlocit* conștienți că avem o reprezentare, deși nu suntem în mod nemijlocit conștienți de ea. Astfel de reprezentări le numesc întunecate.“[9]

Foarte promițătoare din punct de vedere psihanalitic este ideea din finalul citatului, și anume că la reprezentările întunecate avem acces în mod mijlocit. Și în psihanaliză accesul la inconștient este întotdeauna mijlocit. Numai că, dacă examinăm exemplul pe care-l dă Kant pentru a-și ilustra ideea, ne dăm seama că inconștientul pe care-l gândește este de fapt un conștient latent. Cu alte cuvinte, atât Leibniz, cât și Kant ilustrează ideea lui Freud că filosofii vorbesc despre ceea ce psihanaliza numește preconștient, adică despre conținuturi susceptibile de a deveni în orice clipă conștiente.

Dacă sunt conștient că văd, la o oarecare distanță, un om, spune Kant, fără a fi în același timp conștient că-i văd ochii, nasul, gura și totuși identific ceea ce văd drept un om, asta înseamnă că am totuși reprezentarea părților, a căror percepere nu-mi este conștientă. Nimic nu mă împiedică însă, am adăuga noi, să devin conștient de respectivele reprezentări; ceea ce nu se întâmplă în cazul inconștientului studiat de psihanaliză, caz în care accesul la conștiință e barat de un obstacol interior (instanță refulantă, de pildă).

Foarte interesante sunt afirmațiile lui Kant despre raportul cantitativ între sfera reprezentărilor întunecate și cea a reprezentărilor clare. Cuprinsul reprezentărilor întunecate ar fi nemăsurat, în timp ce reprezentările clare sunt doar

puncte în imensitatea primelor. Dacă facem abstracție de conținutul inconștientului la Kant și în psihanaliză, putem vedea în afirmația filosofului o anticipare a tezelor psihanalitice despre ponderea infimă a conștientului în raport cu inconștientul. La pagina 18 a ediției citate, Kant scrie: „Astfel, câmpul reprezentărilor întunecate este cel mai mare la om."

Când vorbește despre influența reprezentărilor întunecate asupra intelectului uman, Kant se apropie într-adevăr de psihanaliză și de una dintre ideile pe care aceasta o pune la baza unei filosofii contemporane a inconștientului — ideea impurității spiritului. „Adesea ne jucăm cu reprezentările întunecate și avem un anume interes să punem în umbră față de imaginație obiecte plăcute sau neplăcute. Și, mai des, devenim noi înșine un joc al reprezentărilor întunecate, iar intelectul nostru nu se poate salva de la perturbările pe care acestea i le impun, chiar dacă le recunoaște drept amăgire."[10] Ilustrarea oferită de Kant se referă chiar la „iubirea sexuală" (*Geschlechtsliebe*). Celebrul filosof se referă, cu uimire, la energia pe care o consumă oamenii pentru a învălui ceea ce le place atât de mult, dar care, apropiindu-i prea mult de animalitate, le trezește pudoarea.

La filosofi ca Fichte, Schelling, Carl Gustav Carus, Schopenhauer întâlnim, alături de inconștientul psihologic, un inconștient metafizic. Fichte vorbește (după Rudolf Eisler) de o „intuire lipsită de conștiință a lucrurilor", ceea ce nu aduce nimic nou față de poziția lui Kant. Afirmația lui Schelling, citată tot după R. Eisler, că temeiul absolut al conștiinței este „inconștientul etern", poate fi interpretată atât în sens psihologic, cât și în sens filosofic (ontologic). În ultimul sens, reformulând propoziția de mai sus, se poate spune că ființa este inconștientă, un principiu inaccesibil conștiinței umane. Din punct de vedere psihologic, ideea, întâlnită și la C.G. Carus despre nașterea conștiinței din inconștient, e pe deplin validă și din punct de vedere psihanalitic.

Concepția lui E. von Hartmann despre inconștient alătură unei perspective psihologice, chiar fiziologice asupra inconștientului, una ontologică. Inconștientul *fiziologic* „cuprinde predispozițiile moleculare ale organelor materiale centrale ale sistemului nervos, predispoziții aflate în stare de repaos". Inconștientul psihic este pentru filosof un inconștient relativ. Este vorba despre fenomene psihice care „rămân sub limita conștiinței centrale superioare", deși ele ar fi perceptibile pentru conștiința individuală inferioară din interiorul organismului. Inconștientul metafizic, numit de E. von Hartmann inconștient absolut, este: „ființa metafizică unitară din cosmos cu atributele voinței inconștiente și ale reprezentării inconștiente".[11]

Pentru o filosofie a inconștientului bazată pe psihanaliză, inconștientul fiziologic nu prezintă nici un fel de interes, pentru că psihanaliza se limitează la perimetrul psihicului, inconștientul psihic („relativ") pare a fi conceput tot ca o a doua conștiință, subliminală, ceea ce coincide cu preconștientul psihanalizei și nu are implicații majore pentru viața spiritului. În schimb, inconștientul metafizic, deși considerat de Freud ca un simptom al „conștientalismului" filosofiei dominante, care presupune ca premisă tacită echivalarea psihicului cu conștiința, ipostaziind inconștientul în plan transcendent, poate interesa o ontologie care ține seama de teoria arhetipurilor a lui Jung. Acesta lasă deschisă, în ultima parte a vieții, problema dacă în spatele arhetipurilor — elemente structurante ale inconștientului colectiv — mai există ceva metapsihic sau metabiosic.

Privilegiată și paradoxală este relația lui Freud cu Nietzsche. Privilegiată, pentru că nici un alt filosof nu s-a apropiat atât de mult de maniera psihanalitică de a gândi inconștientul și, implicit, de o filosofie a inconștientului edificată pe baza ei. Într-o altă carte dedicată relației dintre filosofie și psihanaliză, *Freud et Nietzsche*[12], Paul-Laurent Assoun

menționează două din declarațiile concludente ale unor psihanaliști cunoscuți referitoare la apropierea dintre ideile lui Nietzsche și Freud. Federn, unul dintre primii adepți ai lui Freud, afirmă la ședința din 1908 a Societății de Psihanaliză din Viena că afinitățile dintre filosofia lui Nietzsche și psihanaliză sunt atât de mari, încât „rămâne să ne întrebăm doar ce i-a scăpat" filosofului. Cu același prilej, Adler, care nu devenise încă disident, susține că „dintre toți filosofii importanți care ne-au lăsat ceva, Nietzsche e cel mai apropiat de modul nostru de a gândi"[13].

Episodul Weimar demonstrează și el că memoria lui Nietzsche s-a bucurat de un tratament de excepție din partea psihanaliștilor. În 1911, aceștia își țin congresul în vestitul orășel german, pe care prezența arhivelor Nietzsche, fondate de Elisabeth Förster, sora filosofului, îl transformase în capitala studiilor nietzscheene. Jones și Sachs sunt delegați să prezinte surorii marelui precursor omagiile congresului. Nietzsche devine astfel singurul filosof, arată Paul-Laurent Assoun, care se bucură de o asemenea considerație din partea instituțiilor psihanalitice.

Consonanțele dintre Nietzsche și Freud sunt foarte bine documentate de existența unor tentative de a da o sinteză gândirii lor. Dacă Th. Mann îi numește doi mari iluminiști moderni care descind din Schopenhauer, iar Binswanger pune în evidență intenționalitatea demascatoare a operei lor, Otto Rank propune, în principala sa operă filosofică *Voința de fericire* (1929), prima mare sinteză freudo-nietzscheeană.

Paradoxală, pentru că referirile la Nietzsche sunt puțin numeroase și extrem de succinte în opera lui Freud. Situația s-ar datora, după declarațiile întemeietorului psihanalizei, nu lipsei, ci excesului de interes. Asemănările prea mari cu propria ideație l-ar fi împiedicat pe Freud, dornic să-și mențină imparțialitatea științifică, să se abandoneze unei lecturi captivante.

Nu faptul că Nietzsche gândește inconștientul îl apropie de psihanaliză și-l face interesant pentru filosofie, ci *modul* în care concepe inconștientul. Simpla insistență asupra inconștientului, conceput ca o a doua conștiință, nu l-ar fi individualizat decât cantitativ față de Leibniz, Kant sau E. von Hartmann, la care întâlnim aceeași idee. O afirmație extrem de tranșantă despre existența inconștientului cum este cea din *Știința veselă* — „Mult timp, gândirea conștientă a trecut drept gândirea în genere. Abia acum ne dăm seama de adevăr: cea mai mare parte a activității noastre spirituale rămâne pentru noi inconștientă“[14] — și-ar pierde din valoare dacă Nietzsche nu ar gândi inconștientul și ca pe un perimetru închis, impenetrabil pentru conștiința subiectului, așa cum este inconștientul freudian. În *Omenesc, prea omenesc*, Nietzsche descrie clar inconștientul ca pe un cuprins al conținuturilor și proceselor psihice la care eul conștient nu are acces: „Omul este foarte bine apărat împotriva sa, împotriva cercetării și asedierii de către sine însuși; de obicei, el își poate percepe doar lucrările exterioare. Cetățuia propriu-zisă îi este inaccesibilă, chiar invizibilă…“[15].

Nu numai ideea de inconștient în sens freudian e prezentă la Nietzsche, ci și cea de refulare. Procesul de îndepărtare din conștiință și menținere în afara conștiinței a anumitor conținuturi psihice, descoperit de Freud în legătură cu tendințele sexualității infantile și considerat cel mai important mijloc de apărare a eului este numit de Nietzsche „uitare activă“. În *Genealogia moralei* există un pasaj uimitor în care Nietzsche descrie ceea ce psihanaliza numește refulare, subliniind rolul ei defensiv. „Uitarea nu este o *vis inertiae*, cum cred cei superficiali; ea este mai curând o capacitate de inhibare activă, pozitivă în sensul cel mai propriu. A închide din când în când ușile și ferestrele conștiinței, a rămâne în afara larmei și luptei ce caracterizează lucrarea convergentă sau divergentă a organelor utile care alcătuiesc lumea noastră subterană, puțină liniște, momentană

tabula rasa a conștiinței pentru a face loc noului, în special funcțiilor superioare și funcționarilor înalți, stăpânirii, prevederii și predeterminării… iată foloasele uitării active. Ea se aseamănă unui paznic, unui apărător al ordinii sufletești, al liniștii, al etichetei…"[16]

Pentru o filosofie a inconștientului bazată pe psihanaliză, de cel mai mare interes e ideea lui Nietzsche despre impuritatea spiritului. În termeni psihanalitici, această idee poate fi tradusă prin conceptul de întoarcere a refulatului. O dată refulate, aruncate în inconștient, anumite conținuturi psihice nu încetează să fie active: ele încearcă să se întoarcă în conștient, dar nu se pot manifesta la acest nivel decât deformat, deghizat. Urmărind modul în care Nietzsche tratează problema impurității spiritului, vom putea în același timp să trecem în revistă conținuturile pe care filosoful le gândește a fi inconștiente.

Mai înainte, câteva informații despre această idee a impurității spiritului care va face carieră în secolul al XX-lea, în special datorită psihanalizei. Nietzsche nu este deschizător de drum, ci se înscrie în prelungirea meditației moraliștilor francezi, care acordă în scrierile lor un spațiu considerabil analizei a ceea ce mai târziu se va numi impuritatea spiritului. Să amintim pentru ilustrare cunoscutul aforism al lui La Rochefoucault: „Viciile intră în alcătuirea virtuților, așa cum intră otrăvurile în alcătuirea leacurilor."

Dintre filosofi, Nietzsche este cel care combate de-a dreptul vehement ideea purității spiritului, susținută de idealismul german. Afirmația cea mai tranșantă, care-i va fi șocat pe contemporani, o găsim în *Antihrist*: „Spiritul pur este pură minciună"[17]. În *Genealogia moralei*, sintagme ca „rațiune pură", „spiritualitate absolută", „cunoaștere în sine" sunt calificate ca dând conținut „vechii și periculoasei fabule conceptuale care a postulat un subiect al cunoașterii pur, atemporal, insensibil, abulic"[18]. De asemenea,

reflecția 31 din *Aurora* combate antropologia filosofică ostilă concepției evoluționiste despre descendența omului în numele spiritului care ar separa natura de om printr-o prăpastie de netrecut.

Unul dintre elementele impurificatoare ale spiritului în viziunea lui Nietzsche este sexualitatea. „Gradul și felul sexualității unui om îi pătrund spiritul până în regiunile cele mai înalte", scrie filosoful în *Dincolo de bine și de rău* [19]. Nu este singurul loc în care Nietzsche gândește și exprimă foarte freudian problema sexualității. El a sesizat de exemplu că viziunile pe care sfinții le atribuiau comunicării cu forțe divine sau demonice erau în mare parte rolul spiritual al abstinenței sexuale. Astfel, în *Omenesc, prea omenesc* putem citi: „Este știut că regularitatea raporturilor sexuale tempereazǎ ba chiar anihilează imaginația, în timp ce abstinența sau dezordinea o duc la paroxism. Imaginația multor sfinți creștini era deosebit de murdară, numai că, închipuindu-și că aceste dorințe sunt demoni adevărați, care s-au înstăpânit asupra lor, nu resimțeau nicio vinovăție".[20]

La Nietzsche, spre deosebire de Freud, sexualitatea nu reprezintă dimensiunea privilegiată a sufletului care impurifică spiritul și nici conținutul cel mai important al inconștientului, ci doar un element printre altele cu aceeași natură nonspirituală. Dintre celelalte aspecte omenești, prea omenești, fără de care, în pofida a ceea ce susținea filosofia clasică germană și mai ales Kant, geneza spiritului e de neconceput, Nietzsche acordă o mare atenție utilității, în termeni psihologici — interesului. Dreptatea nu este o emanație a spiritului absolut (voință divină) sau una dintre acele valori care ar putea popula autarhica lume platoniciană a ideilor, ci transfigurarea prozaicei utilități. Tot în *Omenesc, prea omenesc*, Nietzsche ajunge la această concluzie în urma unui demers istoric: „Dreptatea a apărut în relațiile dintre cei la fel de puternici…, acolo unde nici unul nu are o superioritate evidentă și unde lupta nu ar avea

drept consecință doar o inutilă vătămare reciprocă. Astfel, s-a ajuns la ideea înțelegerii mutuale, a egalei îndreptățiri a pretențiilor celor două părți. La început, dreptatea îmbracă forma schimbului."[21]

Utilitatea, interesul se ascund și în spatele ospitalității, care nu este nici ea o valoare „pură", necondiționată. „Sensul ospitalității, scrie Nietzsche în *Aurora*, este de a paraliza agresivitatea străinului. Acolo unde străinul nu e resimțit ca dușman, se diminuează și ospitalitatea. Ea înflorește atâta timp cât dăinuie premisa ei cea rea."[22]

Printre conținuturile sufletești care, în viziunea lui Nietzsche, impurifică lumea spiritului trebuie inclus tot ceea ce ține, în limbajul său, de voința de putere. Moraliștii numeau același lucru „vanitate", iar Adler, discipolul lui Freud, „autoestimație". Iată o declarație programatică a filosofului în ceea ce privește importanța covârșitoare pentru om a voinței de putere: „Nici nevoia și nici dorința, ci iubirea de putere este demonul omului. Chiar dacă au sănătate, locuință, hrană, distracții, oamenii sunt și rămân nefericiți, căci demonul așteaptă și vrea să fie satisfăcut. Ia-le totul și satisfă demonul și vei vedea că sunt aproape fericiți — atât de fericiți, pe cât pot fi oamenii și demonii." Dar dacă voința de putere, și nu sexualitatea, constituie instinctul cel mai puternic al omului, atunci Nietzsche e mai aproape de Adler decât de Freud, anticipând prin opera sa sinteza pe care o încearcă mai târziu Jung!

Cultul geniului, de exemplu, este un fenomen care are în spate nevoia de confort autoestimativ. Plasarea geniului într-un panteon cât mai îndepărtat în timp de contemporani îi ferește pe aceștia de neplăcerile autoestimative (sentimentul de inferioritate) produse de invidie: „Iubirea de noi înșine favorizează cultul geniului, căci acesta rănește dacă nu se află cu totul departe de noi, asemeni unui miracol; chiar Goethe cel lipsit de invidie îl numea pe Shakespeare steaua sa din înaltul cerurilor…"[23]

Remarcabilă este și intuiția lui Nietzsche referitoare la sufletul feminin, intuiție care anticipează teoria lui Adler despre protestul viril — orientarea inconștientă spre un ideal de masculinitate. Filosoful sesizează, în absența oricărei experiențe clinice, că: „în spatele vanității personale, femeile nutresc întotdeauna ele însele un dispreț impersonal pentru femeie“[24]. Ceea ce își găsește o corespondență ideatică perfectă în cartea lui Adler *Le tempérament nerveux*, unde este sintetizată o experiență psihoterapeutică îndelungată, printre ale cărei concluzii se află și următoarea: „Existența sentimentului de inferioritate, mai mult sau mai puțin conștient la toate femeile, datorită faptului că sunt femei“.[25] Cu o altă formație și în alte condiții, Nietzsche ar fi dezvoltat intuiția inițială până la a-și da seama că sentimentul impersonal de inferioritate al femeii este produsul sufletesc al unei discriminări culturale a masculinului și femininului, discriminare care conduce, în pofida educației pentru îndeplinirea rolului de femeie, la o orientare spre un ideal de masculinitate. Artizanul acestei orientări este sentimentul de inferioritate produs de participarea la feminitate.

Cea mai importantă contribuție a lui Nietzsche la tema impurificării spiritului prin conținuturi inconștiente, ținând de autoestimație, o constituie teoria resentimentului. Max Scheler consideră descoperirea resentimentului și a acțiunii sale asupra judecăților de valoare morale drept una dintre puținele realizări importante ale eticii moderne. Subliniez faptul că resentimentul trimite la produse spirituale majore cum sunt moralele și religiile, nemaifiind vorba doar de spiritul subiectiv, ci și de spiritul obiectiv.

În esență, resentimentul, asupra căruia voi reveni în capitolele următoare, constă, pe de o parte, în devalorizarea valorilor inaccesibile anumitor categorii sociale și, pe de altă parte, în investirea cu valoare a datelor condiției respectivelor categorii. Resorturile sufletești inconștiente ale

acestei extraordinare metamorfoze din lumea spiritului sunt, într-o lectură scheleriană-adleriană, sentimentele de inferioritate provocate de neputința de a acționa în sensul unor afecte cum sunt: ura, invidia, dorința de răzbunare. Devalorizarea valorilor dominante și ridicarea la rangul de valoare a unor nonvalori are rolul de a reface echilibrul autoestimativ al celor vizați.

Pentru Nietzsche, produsul resentimentar prin excelență este religia creștină și mai ales morala creștină. În *Ecce homo*, înregistrăm cea mai categorică afirmație a filosofului: „Creștinismul s-a născut din spiritul resentimentului și nu, așa cum s-a crezut, din spirit".[26] Extraordinara inversare produsă de creștinism se oglindește foarte clar în simbolul crucificării: „Dumnezeu pe cruce — nu înțelege încă nimeni gândul ascuns al acestui simbol? Tot ceea ce suferă, tot ceea ce este răstignit pe cruce este divin".[27]

Principalul indiciu al faptului că morala creștină este un produs al resentimentului îl reprezintă pentru Nietzsche extraordinara răsturnare valorică pe care o presupune. Tot ceea ce Antichitatea păgână situa în vârful ierarhiei axiologice — bogăția, virtuțile războinice, viața simțurilor, libertatea spirituală — este înlocuit cu valori ca sărăcia, iubirea aproapelui, abstinență, credință în Dumnezeu, umilire, supunere. Toate valorile promovate de creștinism, crede Nietzsche, reflectau fidel starea de fapt a păturilor dezmoștenite din Imperiul Roman care l-au produs.

Funcția creștinismului este, pentru filosoful german, cu evidență consolatoare. „Creștinismul ar putea fi numit un adevărat tezaur de ingenioase mijloace consolatorii, atât de multe sunt elementele sale care alină, narcotizează", scrie Nietzsche în *Genealogia moralei*[28].

Anticiparea psihanalizei în opera lui Nietzsche nu se limitează la prezența ideii de inconștient în sens freudian, a refulării și a întoarcerii refulatului, precum și a implicației impurității spiritului, importantă pentru o filosofie contem-

porană a inconștientului. Oricât de surprinzător ar părea, regăsim în scrierile filosofului referiri la caracterul represiv al ideii spiritului pur, referiri foarte apropiate de dezvoltările lui Freud din lucrarea sa de critică socială *Disconfort în cultură* (*Das Unbehagen in der Kultur*).

Dacă ideea spiritului pur este eronată, dacă sufletul și trupul sunt întotdeauna prezente în spirit, atunci transformarea acestei idei într-o normă, într-un precept (spiritul trebuie să fie pur) îi evidențiază orientarea represivă la adresa dimensiunii sensibile a omului. Particularul și singularul sunt repudiate, cerințele somatice și sentimentele devalorizate, iar supraindividualul exaltat, divinizat, recomandat conduitei fiecăruia. Consecințele aplicării unei asemenea normativități sunt sentimentele de nefericire și, la limită, disfuncțiile psihice, susține Nietzshe ca un adevărat de psihanalist *avant la lettre*.

Cel mai semnificativ text al filosofului în această problemă poate fi citit în *Aurora*: „Pretutindeni unde a domnit teoria despre puritatea spiritului, prin urmări ea a distrus forța nervoasă; a impus devalorizarea corpului, neglijarea sau chinuirea lui și, datorită instinctelor sale, chinuirea și disprețuirea omului însuși; ea a produs suflete pustiite, tensionate, asuprite, care, pe deasupra, își închipuiau că dețin cauza sentimentului lor penibil și că ar putea chiar s-o înlăture. Corpul este sursa răului, el prosperă încă prea mult! Așa gândeau acei oameni în timp ce corpul, prin durerile sale, ridica plângere după plângere împotriva continuei sale prigoniri. O nervozitate excesivă, cronică a constituit în cele din urmă soarta acelor virtuozi ai spiritului pur. Singura formă de plăcere pe care o mai cunoșteau era extazul și alți precursori ai nebuniei."[29]

În pofida aparențelor de reducționism absolut pe care o lasă multe dintre aforismele lui Nietzsche, așa încât ai impresia că e mai curând un epigon al lui Freud, nu un precursor, atât de mare îi este a căuta și dezvălui nonspiritul

din spirit, profanul din sacru, cum ar spune Mircea Eliade, totuși, filosoful îi recunoaște spiritului o anumită autonomie atunci când vorbește de *spiritul liber*. Desigur, nu este o autonomie genetică, pentru că genealogia produselor spirituale a demonstrat că de obicei ele conțin un moment nonspiritual, având o „origine încărcată", ci doar una funcțională. O dată constituit, spiritul se poate desprinde de sursele sale, le poate controla, întorcându-se chiar împotriva lor. O atare evoluție este doar posibilă, nu necesară, căci și funcționarea spiritului poate fi perturbată de conținuturile nonspirituale ale vieții interioare. Spiritul liber este tocmai spiritul evoluat, care-și cunoaște părinții și bunicii și nu-i lasă să se amestece în treburile sale. Geniul, de pildă, ilustrează un astfel de spirit liber: „Vom vorbi despre *geniu* mai ales la acei oameni ca Platon, Spinoza și Goethe, în cazul cărora spiritul e foarte slab legat de ei și se poate ridica apoi cu mult deasupra lor"[30].

Dar ce este „spiritul liber" nietzscheean dacă nu eul matur de care vorbea Freud? Din punctul de vedere al psihanalizei, se ajunge la maturitate atunci când eul se detașează de influențele instanțelor inconștiente — sine și supraeu, controlându-le. Atât în filosofia lui Nietzsche, cât și în psihanaliză, impuritatea genetică a spiritului nu exclud autonomia sa funcțională.

Într-o istorie prepsihanalitică a ideii de inconștient, romantismul, analizat de Blaga din această perspectivă în articolul *Cultul inconștientului* în revista „Universul literar" (1926), rămâne nu atât prin recunoașterea existenței inconștientului, cât prin modul în care-l valorizează. Din perspectiva creației spirituale, inconștientul e mai cuprinzător decât conștientul, deține puteri oculte, fiind sursa previziunilor și, mai ales, constituie adevărata sursă a valorii artistice. Cu cât starea în care este creată o operă se apropie mai mult de cvasisomnambulism, cu atât valoarea sa artistică este mai

asigurată. Pe bună dreptate, Lucian Blaga afirmă că putem vorbi la romantici de un adevărat cult al inconștientului. Acest cult se apropie mai mult de concepția lui Jung asupra inconștientului, care vede sursa creațiilor spirituale în arhetipurile inconștientului colectiv, decât de freudism, pentru care inconștientul este în primul rând patogen — sursă a îmbolnăvirilor nevrotice.

Dacă impuritatea spiritului asupra căreia Nietzsche insistă atât de mult, vizând spiritul obiectiv, dar mai ales pe cel subiectiv, este o idee esențială pentru o filosofie a inconștientului clădită pe temeiul psihanalizei, atunci Marx nu poate nici el lipsi dintre precursorii psihanalizei și ai filosofiei inconștientului. Însă Marx e mai apropiat de Jung decât de Freud și Adler, pentru că inconștientul pe care-l descrie este unul supraindividual. Numai că la Jung inconștientul supraindividual sălășluiește în interiorul individului, în timp ce Marx îl situează în afara acestuia. Inconștientul despre care vorbește Marx poate fi numit *inconștient social*. El este o dimensiune a organismului social, și anume pendantul conștiinței sociale, așa cum inconștientul individual este pendantul conștiinței individuale.

Deși inconștientul social (viața materială a societății) este în mare parte rezultatul complexității vieții sociale și nu poate fi, în această măsură, derivat dintr-un proces similar refulării din psihanaliză, constituind mai curând un fel de conștient latent, Marx vorbește în mai multe rânduri de anumiți factori care împiedică pătrunderea în conștiința socială a structurii materiale. Rolul de instanță refulantă îl joacă anumite interese practice. Existența inconștientului social și a unor instanțe ale organismului social care împiedică pătrunderea în conștiință a unor conținuturi indezirabile fac cu putință ceea ce Marx numește conștiință falsă. Spiritul obiectiv (cultura unei epoci) nu este nici pentru Marx ceva pur. Asemeni conștiinței individuale, conștiința socială

poate exprima altceva decât crede. Și la acest nivel sunt frecvente iluziile, deghizările, autoamăgirea. Când o epocă își închipuie că este determinată de motive pur politice sau religioase, Marx recomandă cercetarea lor din perspectiva motivelor subiacente reale care se exprimă sub forma politicului sau religiosului. De asemenea, ideea că legea ar deriva dintr-o voință liberă este considerată de Marx o simplă iluzie.

3. Inconștientul în psihanaliză

3.1. Factualitatea teoriei freudiene

Dacă descoperirea inconștientului ca fenomen și conceptualizarea acestuia nu reprezintă o contribuție a psihanalizei, filosofia descriind încă de la Leibniz și Kant un conștient subliminal — ceea ce mai târziu psihanaliza va numi preconștient — și, o dată cu Nietzsche, un tărâm cu adevărat inaccesibil conștiinței — ceea ce putem numi inconștient în sens tare —, atunci primul demers al unei filosofii a inconștientului bazată pe psihanaliză este de a preciza specificul ideii de inconștient în disciplina întemeiată de Freud.

Toate particularitățile viziunii psihanalitice asupra inconștientului derivă din sursa care o alimentează, și anume din practica de clinică. Inconștientul psihanalizei nu este rezultatul introspecției sau al speculației, ci al teoretizării unei experiențe psihoterapeutice. Chiar dacă Freud avea cultură filosofică, debutul carierei sale, care a stat sub semnul neurologiei și al cercetărilor minuțioase de laborator, nu lăsa să se întrevadă nimic din evoluția sa ulterioară spre psihanaliză, adică spre o disciplină axată pe studiul inconștientului.

Freud se întâlnește pentru prima dată cu inconștientul prin intermediul relatărilor colegului și prietenului său mai vârstnic Joseph Breuer, care constatase, tratând (între anii 1880 și 1882) o pacientă isterică (vestita Ana O.), că, sub hipnoză, aceasta își amintea de incidente ale trecutului uitate în stare de veghe. Mai interesant era faptul că reamintirea unor evenimente uitate ale trecutului era urmată de dispariția simptomelor. Fără îndoială, hipnoza nu este întâmplător legată de începuturile psihanalizei, ea fiind una din căile experimentale de acces la inconștient. Freud o vede în 1885, la Paris, mânuită de un maestru european recunoscut (Charcot), care, asemeni unui magician, producea sub hipnoză și făcea să dispară, la pacienți isterici, cele mai spectaculare simptome. El însuși o va utiliza pentru un timp, afirmă Roger Perron[31] în a sa istorie a psihanalizei. Prin hipnoză se demonstrează atât existența inconștientului psihic, cât și eficiența sa: nu numai că astfel se poate ajunge la conținuturi psihice inaccesibile în stare de veghe, dar, apelând la sugestie, se poate demonstra cum, în stare posthipnotică, subiectul realizează prin comportament anumite sarcini pe care i le-a transmis hipnotizatorul și de care el nu este conștient.

Experiența întâlnirii directe a lui Freud cu inconștientul e sintetizată în *Studii asupra isteriei* (1895). La început, pe urmele lui Breuer, Freud utilizează hipnoza pentru a scoate din uitare evenimentul traumatic care se află la originea simptomului. Această lucrare întemeietoare a psihanalizei conține formularea rămasă celebră: „istericii suferă de reminiscențe“. Prin „reminiscențe“, Freud înțelege un eveniment traumatic de natură sexuală din trecutul bolnavului. Astfel, întemeietorul psihanalizei dă o primă formulare ideii referitoare la etiologia sexuală a nevrozelor, esențială în psihanaliză, care va duce la despărțirea de Breuer. Acesta nu împărtășea concepția că întotdeauna și în asemenea grad sexualitatea participă la tulburările isterice.

Uitarea evenimentului traumatic nu este una obișnuită, care poate fi revocată în orice moment, recuperându-se conținutul respectiv, ci o uitare activă, cum ar spune Nietzsche, impusă de un conflict intrapsihic. După Roger Perron, în această fază de dezvoltare a psihanalizei, inconștientul e alcătuit dintr-o „idee“, de fapt o dorință, cristalizată în jurul unui eveniment sexual din copilărie, care este considerată de conștiința morală ca fiind inacceptabilă. Combătută și împinsă dincolo de limitele conștientului, devenită inconștientă, respectiva idee continuă să fie activă și se manifestă ca simptom, care reprezintă o satisfacere deghizată a sa.[32]

În varianta definitivă a psihopatologiei freudiene, simptomul nevrotic este considerat o formațiune de compromis care rezultă din întâlnirea dintre o tendință sexuală interzisă (ținând de sexualitatea infantilă) și o tendință opusă, care o reprimă. Simptomul satisface ambele tendințe: atât tendința interdictivă, cât și tendința interzisă. În cazul isteriei, pe primul plan se află satisfacerea tendinței prohibite, în timp ce în cazul nevrozei obsesionale, interdicția, apărarea împotriva tendinței interzise.

Unul din exemplele de simptome oferit de Freud în *Introducere în psihanaliză* este concludent pentru concepția sa din acel moment (1916–1917). Pacienta realiza de mai multe ori pe zi acțiunea compulsivă de a trece din camera ei în camera învecinată, unde se așeza la masa situată în mijlocul camerei, chema femeia de serviciu, căreia uneori îi dădea o însărcinare, pentru ca alteori să o concedieze fără a-i cere nimic. Pentru sensul simptomului important e amănuntul în aparență insignifiant că pe fața de masă din camera de zi se afla o pată.

Din asociațiile pacientei reiese că în urmă cu zece ani, în noaptea nunții, soțul, un bărbat mult mai în vârstă, a încercat fără succes de mai multe ori să realizeze actul sexual, trecând pentru aceasta în câteva rânduri în camera soției. Dimineața, soțul a vărsat o sticlă cu cerneală roșie pe

așternut pentru a evita rușinea la care l-ar fi expus în ochii servitoarei un cearceaf imaculat. Sensul simbolic al actului maladiv este, după Freud, negarea realității impotenței soțului: „nu, nu e adevărat, el nu are de ce să se rușineze în fața servitoarei". Tendința refulantă e în acest caz cerința fidelității (se izolase de lume pentru a îndepărta orice ispită și nu se separase juridic de soțul ei, deși era despărțită în fapt), iar cea refulată, dorința de a duce o viață normală, recăsătorindu-se.

În *Studii asupra isteriei* e prezent nu numai germenele conceptului psihanalitic al inconștientului, un conținut de natură instinctuală (sexuală) neacceptat de instanțele socializate ale psihicului, dar e descris și mecanismul defensiv care stă la baza inconștientului — *refularea*. Termenul „refulare" nu-i aparține lui Freud, așa cum nu-i aparține nici termenul „inconștient". În lucrarea *Psihologie științifică* (1824), Herbart vorbește despre alungarea din conștiință a unei idei neplăcute, care însă poate reveni sub alte întruchipări. Conform afirmației lui R. Perron, maeștrii lui Freud — Brüke, Meynert, Breuer — invocau adesea teoriile lui Herbart. Ca și în cazul inconștientului, conceptul corelativ de refulare capătă în psihanaliză o bază *factuală*.

În clinica psihanalitică refularea își manifestă prezența în *dificultățile* de conștientizare a conținuturilor inconștiente. Fie că este patogen, fie că nu, inconștientul nu se livrează de la sine nici măcar în cadrul psihanalizei. Pentru a-l aduce la suprafață, psihanaliza utilizează o serie de tehnici, menite tocmai să relaxeze instanța refulantă și să permită manifestarea mai clară a refulatului.

Asocierea liberă, adică recomandarea ca analizatul să verbalizeze fără selecție tot ceea ce-i trece prin minte în timpul orei de terapie, care a devenit regula fundamentală a psihanalizei, înlocuind hipnoza încă din perioada *Studiilor asupra isteriei*, urmărește tocmai relaxarea controlului psihic, ceea ce permite accesul la conștient al derivatelor

inconștientului. De asemenea, setting-ul psihanalitic cu impersonalitatea sa voită, precum și poziția întins a analizandului urmăresc să faciliteze desprinderea de prezent, regresia spre anii primei copilării, retrăirea (corectivă) a conflictelor infantile.

Neutralitatea binevoitoare a psihanalistului, atitudinea optimă din punct de vedere terapeutic, care nu lasă să transpară nimic din personalitatea sa reală, are drept scop, împreună cu setting-ul psihanalitic, să-l stimuleze pe pacient în a transfera asupra analistului atitudinile și sentimentele trecutului. Interpretarea transferului considerată a fi esența travaliului analitic, vizează și ea transgresarea barierei creată de refulare, pătrunderea în universul secret al fantasmelor copilăriei, alcătuitoare a nucleului inconștientului, căci, pentru Freud, inconștientul nu este altceva decât istoria infantilă a vieții umane.

Interpretarea viselor, după o altă formulare celebră a lui Freud, calea regală de acces la inconștient, își propune să fructifice slăbirea în timpul somnului a cenzurii specifice stării de veghe, slăbire care permite dorințelor (infantile) refulate să se exprime mai limpede, deși arareori nedeformat. Pericolul exprimării directe a refulatului produce trezirea, ca un ultim mijloc de apărare în fața inconștientului. Tehnica interpretării viselor, cu ajutorul asociațiilor produse de pacient în marginea materialului oniric, tehnică devenită paradigmatică pentru hermeneutica psihanalitică, oferă mijloacele pentru deconstruirea simbolurilor onirice și dezvăluirea sensului lor inconștient.

Ideea că visele au un sens legat de cauza simptomului, cu alte cuvinte, de tendința inconștientă patogenă i-a fost sugerată lui Freud tot de experiența psihoterapeutică: printre asociațiile pe care pacienții le produceau în legătură cu simptomul și circumstanțele apariției sale erau adesea inserate vise sau fragmente de vis. Interpretând visul ca pe un simptom, Freud are revelația descoperirii sensului ascuns

al produselor onirice, uneori extrem de îndepărtat de fațada lor conștientă. O comparație dintre conținutul manifest și conținutul latent al visului poate documenta surprinzătoarea distanță semantică dintre ele, precum și natura conținuturilor inconștiente.

În *Introducere în psihanaliză*, Freud reproduce următorul vis (conținut manifest) al unei doamne tinere, căsătorită: „Se afla cu soțul ei la teatru și o parte a stalurilor era complet goală. Soțul îi povestește că Eliza L. și logodnicul ei ar fi vrut să vină și ei la teatru, dar nu găsiseră decât locuri proaste (3 locuri costând 1 florin și 50 de creițari), pe care nu le puteau accepta. Ea gândește că n-a fost cine știe ce nenorocire".[33]

Interpretarea dezvăluie sub fațada confuză, în aparență fără sens sau cu sens inocent, o surprinzătoare nemulțumire față de faptul de a se fi căsătorit, dorința de a nu se fi căsătorit atât de repede: „A fost o prostie din parte-mi să mă grăbesc atât la măritiș. Văd din exemplul Elizei că n-aș fi pierdut nimic dacă aș fi așteptat… pentru aceiași bani aș fi putut găsi unul de o sută de ori mai bun."[34]

Setul de tehnici psihanalitice — de la asocierea liberă și analiza transferului la interpretarea viselor — vizează deconstruirea obstacolelor opuse de psihicul pacientului manifestării inconștientului. Rezistența pacientului, care însoțește permanent travaliul analitic și a cărei depășire constituie unul din principalele obiective ale acestuia, provine din anumite forțe psihice care au exercitat cândva refularea. Inconștientul și refularea rămân, oricât s-ar fi rafinat pe parcursul dezvoltării tehnica și teoria psihanalitice, două dintre principalele conceptualizări ale clinicii freudiene.

Descoperirea clinică a inconștientului în temeiul analizei simptomelor nevrotice are, pe lângă avantajul epistemologic al incontestabilei factualități, dezavantajul valabilității restrânse a numitei descoperiri: doar nevroticii au

simptome și deci inconștient. Dacă Freud și-ar fi limitat cercetările la perimetrul disfuncționalității psihice numite în mod tradițional nevroză, atunci psihanaliza ar fi rămas o psihoterapie și cel mult o psihopatologie axată pe ideea rolului patogen jucat de inconștient. Numai că între 1895 și 1905, Freud publică trei cărți care vor scoate psihanaliza din limitația patologicului, extinzându-i considerabil sfera de cuprindere.

Este vorba mai întâi de cartea epocală din 1900 — *Interpretarea viselor* —, în care este dezlegat, pentru prima dată în istoria spiritului, secretul visului. Ce-i drept, nevroticii visează și-și relatează visele în timpul psihanalizei lor cu folos pentru integrarea inconștientului în conștiință. Însă ei nu sunt singurii care visează. Oamenii calificați, conform opiniei comune, drept sănătoși, adică oamenii care nu au simptome, visează și ei. Spre deosebire de simptom, visul e un fenomen universal. Descoperind că visul are aceeași structură cu simptomul nevrotic, Freud face primul pas spre trecerea de la psihopatologie la psihologia stării de sănătate psihică, schițând totodată ideea care legitimează această trecere: între boală și sănătatea psihică există doar o deosebire de grad și nu una de natură.

Tot atât de factual ca simptomul, dar accesibil observației și experimentării fiecăruia, nu doar unui cerc restrâns de specialiști, visul se dovedește a fi și el, asemeni simptomului, un produs de compromis între două tendințe opuse: dorința de a dormi, care ține de sistemul conștient-preconștient, și o dorință refulată, de obicei ținând de sexualitatea infantilă. Întâlnirea lor produce visul propriu-zis, numit în limbajul tehnic al psihanalizei „conținut manifest“, cu alte cuvinte, ceea ce e reținut și poate fi relatat de către visător în momentul trezirii. Asemeni simptomului, visul satisface simultan dorința de a dormi și dorința/dorințele inconștiente. Altfel spus, visul este o satisfacere halucinatorie, deghizată, a unor dorințe inconștient, astfel

încât somnul poate continua. Ca și în cazul simptomului, Freud descoperă în spatele fațadei ininteligibile, absurde a visului, o tendință inconștientă care, o dată dezvăluită, îi conferă sens.

Anul 1903 este un an important în istoria psihanalizei. În acest an, Freud publică volumul *Psihopatologia vieții cotidiene*, care aduce în planul teoriei o altă serie de fenomene neglijate de știința oficială a vremii — actele ratate. Studiul acesta îi permite lui Freud să considere ipoteza sa despre diferența doar graduală între starea de boală și sănătate psihică ca fiind confirmată. Așa cum inspirat sugerează titlul lucrării, actele ratate sunt simptomele omului sănătos. Identitatea cu simptomul se referă nu numai la caracterul de perturbare funcțională a vieții psihice, ci și la aspectul structural.

Ca și simptomul (sau visul), actul ratat este o formațiune de compromis între o activitate conștientă, perturbată și o tendință preconștientă sau inconștientă, perturbatoare. Când președintele unei ședințe spune: „declar ședința închisă“, în pofida intenției sale conștiente contrare de a deschide ședința, actul ratat îi trădează atitudinea de respingere față de respectiva ședință, dorința secretă de a o termina cât mai repede. În general, Freud consideră că prin intermediul actelor ratate transpar, mai mult sau mai puțin deghizat, la nivelul conștientului „egoismul, ostilitatea, toate sentimentele și impulsurile reprimate datorită educației morale“.

Din punct de vedere al teoriei inconștientului, analiza conceptuală a actelor ratate echivalează cu o confirmare a ideii că și omul sănătos, nu numai nevroticul, are inconștient. Dacă la nevrotic simptomul exprimă deformat inconștientul, în cazul omului sănătos psihic, actele ratate, nu numai visul, joacă același rol. Structura celor două serii de fenomene e identică, dimensiunea inconștientă exprimată simbolic, asemănătoare sau identică, diferă doar durata

perturbării, în cazul simptomului ea fiind permanentă, în timp ce în cazul actului ratat e doar pasageră, de foarte scurtă durată, și funcțiile afectate — simptomul afectează mai mult sau mai puțin grav funcții vitale, în așa fel încât uneori simțul realității și capacitatea de adaptare sunt aproape anulate, în timp ce actele ratate au rareori o semnificație practică, așa cum se întâmplă cu pierderile de obiecte.

Cartea pe care Freud o publică în 1905, *Cuvântul de spirit și raportul său cu inconștientul*, este importantă nu numai pentru că descrie un alt fapt care documentează inconfundabil existența și eficiența inconștientului psihic, fapt care ține, de asemenea, de starea de sănătate psihică, ci și pentru că, dintre manifestările simbolice ale inconștientului, cuvântul de spirit are o poziție intermediară între simptom, vis, act ratat, pe de o parte, și creațiile spirituale majore, pe de altă parte. În cazul primelor trei, intenția comunicării este absentă, toate fiind rezultatul neintențional al unui conflict intern, al unui joc de forțe aleatoriu. Intervenția proceselor secundare, care țin de sistemul preconștient-conștient nu este aici semnificativă. Nici simptomul, nici visul și nici actul ratat nu urmăresc să transmită unui al treilea, deci unei comunități potențiale, un mesaj. Sensul lor trebuie să rămână ascuns atât celui care le produce, cât și celorlalți. Produs al unui conflict inconștient, sensul poate fi dezvăluit doar de un travaliu de descifrare — interpretarea psihanalitică. Cuvântul de spirit însă ține seama de condiția comunicabilității și este în virtutea acestui fapt cel mai „social" dintre produsele inconștientului fără semnificație culturală majoră. El face trecerea între produsele inconștientului cu semnificație strict psihică și produsele cu semnificație culturală — literatură, artă, religie, morală, filosofie.

În ceea ce privește relația cuvântului de spirit cu inconștientul, relație care se află acum în centul interesului nostru

teoretic, ea este evidențiată în cazul cuvântului de spirit cu tendință. Freud a constatat în lucrarea menționată un paralelism perfect între travaliul visului și travaliul cuvântului de spirit: ca și visul, cuvântul de spirit este construit cu ajutorul condensării, deplasării, reprezentării prin contrariu etc., contribuția proceselor primare fiind însă limitată de cerința comunicabilității, adică a inteligibilității pentru un al treilea real sau potențial. Tendința cuvântului de spirit, fie ea sexuală sau agresivă, este comunicată mai transparent și, în același timp, mai socializat. Efectul comic provine tocmai din această îmbinare a unei relative transparențe cu neutralizarea (socializarea) tendinței inconștiente exprimate pe calea cuvântului de spirit.

Unul din cuvintele de spirit analizate de Freud ilustrează concludent, credem, afirmațiile de mai sus: doi parveniți dintr-un oraș american au ținut cu orice preț ca pictorul cel mai bun al locului să le facă portretul; cu ocazia unei petreceri unde a fost invitată toată lumea bună, portretele au fost expuse unul lângă celălalt, solicitându-se în același timp evaluarea unui reputat critic de artă. După ce le privește îndelung, acesta scutură din cap și întreabă, arătând spre spațiul liber dintre portrete: „Și unde este Mântuitorul?“ Descărcarea agresivității criticului prin aluzia la crucificarea Mântuitorului între doi tâlhari (subtextul fiind: „tâlharii îi văd, dar unde este Mântuitorul?“) este suficient de transparentă și socializată pentru ca să producă nu o confruntare, ci râsul binefăcător.

Dacă între sănătatea și boala psihică (nevroză) e doar o deosebire de grad, dacă, altfel spus, inconștientul patogen, producător al simptomului în cazul nevrozei, se manifestă asemănător la omul sănătos, deosebirile existând, dar nefiind esențiale, atunci de aici se poate avansa spre întrebarea de prim interes pentru o filosofie a inconștientului: se manifestă inconștientul și în produsele culturale majore, cum ar fi literatura, morala, religia, filosofia? Constatarea prezenței

inconștientului la acest nivel al spiritului ar autoriza psihanaliza să spună ceva despre spirit și ar legitima filosofia inconștientului.

Prima dintre manifestările „psihanalizei aplicate", adică ale utilizării forței euristice a psihanalizei în alte domenii decât psihoterapia, psihopatologia sau psihologia omului sănătos, a fost psihanaliza literaturii. Freud a studiat literatura din două motive: pe de o parte, pentru a vedea dacă poate fi decelată aici prezența inconștientului, iar pe de altă parte, o dată identificată acțiunea inconștientului, pentru a scoate disciplina pe care a întemeiat-o din condiția singularității, atât de greu de suportat în perioada începuturilor. Din punct de vedere al cercetării prezente, ne interesează doar primul aspect.

Paradigmatic pentru psihanaliza literaturii considerăm a fi eseul *Motivul alegerii casetei* publicat de Freud în 1913. Plecând de la două scene din piesele lui Shakespeare, Freud analizează și motivele mitologice prelucrate de dramaturg. Motivul alegerii între trei femei prezent atât în mitologie (alegerea lui Paris între trei zeițe, de exemplu), cât și la Shakespeare (alegerea casetei atribuirii dintre cele trei casete, de aur, argint și plumb, în *Negutătorul din Veneția* și alegerea regelui Lear între cele trei fiice ale sale) este interpretat cu ajutorul tehnicii interpretării visului. Conform acestei tehnici, alegerea dintre trei casete (din *Negutătorul din Veneția*), cea de-a treia, caseta atribuirii conținând portretul Porției, simbolizează alegerea între trei femei, în vis casetele sau alte obiecte asemănătoare reprezentând organul genital feminin și, prin extensie, femeia însăși.

Faptul că întotdeauna, în mitologie și literatură, alegerea cade asupra celei de a treia este elucidat folosindu-se aceeași tehnică. Trăsătura comună a celei de a treia este, în diferite forme, tăcerea: Cordelia refuză elocința zgomotoasă a surorilor ei, Porția e ștearsă, inaparentă, asemeni plumbului din care e făcută caseta atribuirii, iar Cenușăreasa se

ascunde și tace. În vis, tăcerea simbolizează moartea. Atunci, cea de-a treia este o moartă, moartea însăși, simbolizată, datorită intervenției unui alt procedeu oniric, reprezentarea prin contrariu, prin cea mai frumoasă femeie, zeița iubirii. Datorită dificultății omului de a accepta destinul ineluctabil, Atropos, neînduratoarea, este metamorfozată de travaliul visului în zeița vieții.

Confirmată în repetate rânduri, posibilitatea de a interpreta literatura cu ajutorul tehnicii de interpretare a viselor are importanță teoretică deosebită, interesând esențial filosofia inconștientului. Literatura și o dată cu literatura, orice produs spiritual (religia sau morala, de pildă) apare ca avînd, asemeni visului, un conținut manifest și un conținut latent. Conținutul manifest — textul pe care ni-l oferă scriitorul — nu epuizează sensurile operei. Conținutul latent, care poate fi construit pe baza conținutului manifest, are în miezul său tendințe deghizate. Din această structură bipartită, Freud deduce două tipuri de plăcere estetică: plăcerea preliminară, produsă de tehnica scriitoricească, plăcere care deschide spre adevărata plăcere furnizată de opera de artă, și anume plăcerea provocată de retrăirea refulatului.

Factualitatea teoriei psihanalitice despre inconștient rămâne o constantă și dincolo de freudism. Fiecare înnoire în câmpul teoriei psihanalitice, care este în esență o teorie despre inconștient, se face pe baza unui nou aspect al experienței psihoterapeutice. Astfel, includerea în câmpul psihanalizei a conținuturilor sociale ale inconștientului (sentimentele de inferioritate și tendința de autoafirmare) realizată de Alfred Adler se bazează pe studiul altei categorii de pacienți, decât cea studiată de Freud: pacienții proveniți din păturile de jos ale societății. Jung descoperă arhetipurile cercetând și tratând psihozele, tip de îmbolnăvire psihică gravă, care pune în evidență straturile cele mai profunde ale inconștientului — straturile inconștientului colectiv.

3.2. Conținuturile inconștientului și structura psihicului. Natură și cultură în psihanaliză

Factualitatea teoriei inconștientului din psihanaliză îi conferă, din punct de vedere epistemologic, un grad mai înalt de asigurare științifică în raport cu teoriile filosofice despre inconștient. Dar nu numai atât. Aceeași factualitate condiționează, pe lângă atingerea unei profunzimi inaccesibile observației curente, bunului-simț, intuiției sau speculației, orientarea spre anumite conținuturi ale inconștientului. Filosofia inconștientului întemeiată pe psihanaliză va trebui să dezvolte orientări simetrice.

Corelația dintre factualitate și conținuturile inconștientului în psihanaliză este pusă clar în evidență atât de opera lui Freud, cât și de înnoirile aduse de fiecare dintre marii psihanaliști. *Natura materialului clinic condiționează natura conținuturilor inconștientului*. La Freud, care a tratat și a cercetat doar nevrotici provenind din anumite categorii sociale — păturile mijlocii ale societății vieneze de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea —, conținuturile inconștientului aveau o natură instinctuală, în primul rând sexuală. Propoziția fundamentală a psihopatologiei freudiene, menținută pe parcursul întregii evoluții clinice și teoretice, afirma răspicat etiologia sexuală a nevrozelor.

Și nici nu putea fi altfel în condițiile de atunci: cei care apelau la ajutorul întemeietorului psihanalizei erau produsele unei educații axate pe principiile rigide vis-à-vis de viața simțurilor și, în special, față de sexualitate, ale moralei victoriene. Instalată în jurul anului 1840, aceasta se caracteriza printr-o atitudine sever restrictivă față de sexualitate. Recomanda iubirea, încercând să evite sexualitatea!

Un prim principiu era sanctitatea căminului, în care rolul femeii era de a sluji bărbatul. Plăcerea și bucuria erau

interzise dacă proveneau dintr-o iubire extraconjugală. Restricțiile moralei victoriene vizau mai ales sexualitatea femeii și a copilului. Conform idealului victorian, femeia trebuia să fie delicată, pură, incapabilă de a trăi sexualitatea, asemeni unui înger. Natura feminină diferă de cea masculină: femeia nu are tendințe sexuale active, ele trebuie trezite. Doar femeile depravate au simțăminte erotice spontane. O femeie poate trece prin viață fără să cunoască viața simțurilor. Ca și femeia, copiii sunt virtuoși de la natură, adică lipsiți de viață sexuală. Orice manifestare a sexualității observată înaintea pubertății era considerată un indiciu al degenerescenței.

Viziunea despre sexualitatea feminină și cea infantilă conducea în mod necesar la pruderie. Pentru a feri femeia și copilul de influențe dăunătoare, referințele sexuale din cărți, conversații, ambianță erau eliminate. Thomas Bowdler publică o versiune Shakespeare pentru femei și copii din care lipseau pasajele sexuale. În 1899, poliția engleză a confiscat volumul al II-lea din lucrarea lui Havelock Ellis *Studii în psihologia sexului* ca fiind contrară moralei oficiale. În conversație, cuvintele cum ar fi „piept de pui" erau evitate pe motiv că ar fi putut sugera sânii femeii. În anumite case, picioarele pianului erau acoperite cu un veșmânt pentru a eluda orice aluzie la corespondentul uman.

În sfârșit, orice manifestare a sexualității care cădea în afara genitalității orientate spre reproducere era vehement condamnată. Masturbarea, numită viciu solitar, trecea la un urolog al secolului al XIX-lea (William Acton) drept cauză a orbirii, impotenței, acneei. Medicii recomandau castrarea copiilor la care se observa activitate sexuală: extirparea clitorisului, cuterizarea organelor genitale sau a prostatei. Polițiile nocturne (spermatoreea) erau echivalate cu gonoreea și combătute prin corsete și inele, adevărate echivalente masculine ale centurii de castitate.

Nimic mai firesc în asemenea condiții decât dezvoltarea subculturii sexuale (pornografia), a ipocriziei și promiscuității ca replici informale la exigențele oficiale.

În concepția freudiană, nevroza, perturbare funcțională a psihicului, apare la acei indivizi care eșuează în încercarea de a trece de la natură la cultură, cu alte cuvinte, de la principiul plăcerii la principiul realității. Și, cu cât cultura e mai represivă față de instinctele omului, cu atât mai mulți sunt cei care rămân suspendați între natură și cultură. Nevroticii nu pot accepta pe deplin cerințele principiului realității — amânarea obținerii plăcerii sau chiar renunțarea la ea, cramponându-se de principiul plăcerii (satisfacere imediată și necondiționată), care ar caracteriza starea de natură.

Elementul natural cel mai rebel la prelucrare culturală este, după Freud, sexualitatea, principiul plăcerii fiind definitoriu tocmai pentru funcționarea acesteia. Una din înnoirile teoretice aduse de psihanaliză constă în conceperea extinsă a sexualității, ca o căutare de plăcere pură și simplă, nu neapărat legată de zonele genitale și de reproducere. Noțiunea de sexualitate infantilă, atât de controversată, se referă la faptul că de la naștere ființa umană caută plăcerea prin excitarea diferitelor zone ale corpului, numite în psihanaliză zone erogene. Activate mai întâi de funcțiile care țin de autoconservare (hrănire sau excreție), zonele erogene se autonomizează și caută plăcerea de dragul plăcerii.

Fiind predominant autoerotică și neurmărind reproducerea, plăcerea vizată și obținută de sexualitatea infantilă este inacceptabilă din punct de vedere cultural. Perpetuată dincolo de o anumită vârstă, sexualitatea de tip infantil l-ar izola pe individ, pentru că, în virtutea autoerotismului, îl face sieși suficient și, la limită, ar duce la dispariția speciei umane prin faptul că nu stimulează producerea unor noi exemplare.

Ciclul de dezvoltare a sexualității infantile se încheie foarte timpuriu, la cinci ani, o dată cu declinul complexului Oedip. Primul mare succes al prelucrării culturale a naturii umane este tocmai depășirea complexului Oedip, care marchează renunțarea la atașamentele libidinale infantile, respectiv la înclinațiile față de părintele de sex opus. Insuccesul repetat al aspirațiilor și frica de pedeapsă produc nu numai renunțarea la atașamentele incestuoase, ci și prima interiorizare majoră a legii. Interdicțiile parentale devin nucleul unei instanțe psihice care va acționa de acum înainte ca un părinte interior (supraeu).

Fiind cea mai importantă luptă dintre cultură și natură din ontogeneza umană, complexul Oedip și depășirea sa constituie și terenul care predispune la nevroză. După întemeietorul psihanalizei, complexul Oedip este complexul nucleal al nevrozelor. Fie că individul nu s-a desprins satisfăcător de acest complex, rămânând fixat de atașamentele incestuoase, așa cum se întâmplă în cazul isteriei, sau l-a rezolvat prin regresie la stadiul anterior al evoluției libidinale, și anume la stadiul sadic-anal, ceea ce se întâmplă în cazul nevrozei obsesionale, nevroza adultului se va naște din conflictul dintre fixațiile infantile, incestuoase sau sadic-anale, și instanțele care le interzic. Prin atitudinea extrem de represivă față de manifestările sexualității infantile, morala victoriană crea în proporții de masă astfel de fixații predispozante la nevroză. Simptomul nevrotic este formațiunea de compromis care încearcă să satisfacă simultan tendința interzisă și instanța interdictivă, natura și cultura din om, indiciu inconfundabil al eșecului trecerii depline de la natură la cultură.

Faptul că Adler pune în prim-planul teoriilor sale asupra inconștientului nu conținuturi instinctuale, asemeni lui Freud, maestrul său, ci conținuturi sociale este determinat în primul rând de natura materialului clinic care i-a stat la dispoziție. Majoritatea pacienților lui Adler proveneau din

păturile de jos ale societății, al căror conștient și inconștient erau dominate de problemele sociale. Reflexul psihic al unei poziții economice și sociale defavorizate poate fi constatat nu numai la nivel conștient, ci și la nivel inconștient. Terapia unor asemenea pacienți l-a condus pe Adler spre o altă viziune asupra nevrozei și inconștientului.

Nevroza nu mai este rezultatul conflictului dintre natură (sexualitate, principiul plăcerii) și cultură, ca la Freud, ci al eșecului de a socializa dorința de autoafirmare. Și pentru că „planul secret de viață", care vizează superioritatea, autoafirmarea este un răspuns la sentimentul de inferioritate pe care-l trăiește orice ființă umană în prima copilărie din cauza discrepanței dintre posibilitățile sale biologice reduse și cerințele mediului, precum și datorită comparației cu adulții, sentiment de inferioritate care are toate șansele să se permanentizeze în anumite condiții, cum ar fi cele create de handicapul fizic sau cel social (situația economică și cea socială defavorizată), conflictul patogen generator de nevroză e unul care ține de domeniul socialului.

Inconștientul, nu numai cel al nevroticilor, ci și cel al oamenilor sănătoși (Adler menține ideea freudiană despre diferența doar graduală dintre sănătate și boală psihică) are drept conținuturi de primă importanță reflexele psihice ale vieții sociale: sentimentele (complexele) de inferioritate și reacția față de ele — dorința de autoafirmare. Funcția psihică cea mai importantă pentru Adler este autoestimația, care conferă, printr-un sentiment pozitiv al valorii proprii, securitate psihică, și nu sexualitatea, care oferă plăcere.

Cu Jung, accentul teoriei psihanalitice se mută din nou asupra unui alt conținut al inconștientului. Cauza deplasării nu mai rezidă de această dată în apartenența socială a pacienților, ci în tipul de disfuncție psihică studiată. Jung, psihanalist cu experiență psihiatrică îndelungată în clinica lui Bleuler din Zürich, se ocupă în primul rând de psihoze, tulburări psihice majore care produc o destructurare consi-

derabilă a personalității. Înlocuirea realității obiective cu realitatea psihică, după Jung nota distinctivă a psihozei, eruperea inconștientului în conștient, adăugate la gravitatea perturbării, explică natura conținuturilor inconștientului de care se ocupă cu predilecție Jung.

Fără să nege existența inconștientului personal pus în evidență și studiat de Freud și Adler, Jung acordă atenția sa teoretică în primul rând inconștientului colectiv cu arhetipurile sale, adică acelui tip de inconștient pe care îl pun în evidență psihozele. Arhetipurile, elementele structurale ale inconștientului colectiv, nu se mai constituie în ontogeneză, așa cum se întâmplă cu inconștientul personal, alcătuit din conținuturi refulate, ținând de sexualitate sau autoestimație, ci ele reprezintă precipitatele experienței filogenetice ale speciei umane în situații fundamentale. Indiferent cum se formează — lamarkist, ca o întipărire particulară a fenomenelor cosmice, organice sau a relațiilor interumane (relația bărbat-femeie, relația adult-copil) și situațiilor existențiale esențiale, ceea ce susține Jung într-o primă tentativă explicativă sau într-un mod necunoscut și incognoscibil, ultima atitudine a lui Jung față de problema originii inconștientului colectiv —, arhetipurile sunt *patterns of behaviour*. Țin, așadar, de biologic, precedând și in-formând experiența individuală. Identificate atât în producțiile psihoticilor, cât și în visele și fantasmele copiilor sau adulților sănătoși contemporani, arhetipurile sunt regăsite în cultura majoră (religie, filosofie, literatură). Semnificația omniprezenței arhetipurilor este dublă.

Pe de o parte, Jung menține principiul formulat de Freud al identității de natură între boala și sănătatea psihică, incluzând în sfera sa de valabilitate, alături de nevroze, și psihozele; pe de altă parte, din punctul de vedere al relației natură-cultură, Jung reprezintă o prespectivă nouă în cadrul psihanalizei. Pentru Freud și Adler, inconștientul este patogen și se regăsește în simptom doar deformat, deghizat.

Chiar dacă e întotdeauna prezent în cultură, inconștientul personal nu este prin sine creator de cultură. El se insinuează în produsele culturale ca un caz particular de întoarcere a refulatului (Freud). Cultura se opune naturii, iar aceasta impregnează cultura într-o manieră disimulată. Arhetipurile inconștientului colectiv se află într-o cu totul altă relație față de cultură. Ele sunt creatoare de cultură, acele matrici ale imaginarului care structurează experiența și creațiile culturale într-un mod determinat, în esență identic la omul din toate timpurile și locurile. Faptul că arhetipurile se manifestă totuși simbolic nu presupune necesitatea deghizării. Simbolismul este doar forma naturală a arhetipurilor, pentru că ele nu se opun culturii, ci o întemeiază.

Din punctul de vedere al filosofiei inconștientului, ideea unui inconștient care să țină de domeniul spiritului (Jung afirmă expres că arhetipurile sunt germeni spirituali) este de un considerabil interes. Inconștientul, ținând și de astă dată de natură, nu se mai opune culturii, ci o creează. Inconștientul este de ordin spiritual pentru că natura conține spirit, natura și cultura aflându-se într-un raport de continuitate. Așadar, varianta jungiană spune ceva despre spirit, într-o modalitate nouă, susținută de o experiență clinică, în raport cu filosofia tradițională, și anume că există spirit inconștient, cu alte cuvinte, că spiritul nu este epuizat de spiritul conștient.

Ideea, care are ca aderent important în cultura română pe Lucian Blaga, se contura încă la Freud, fără să fi fost însoțită în cazul întemeietorului psihanalizei de o conștiință filosofică limpede, așa cum se întâmplă la Jung și mai ales la Blaga. În prima teorie despre structura psihicului, Freud îl vede alcătuit tripartit, din conștient, preconștient și inconștient. În acest moment al evoluției psihanalizei, viziunea dominantă a filosofiei despre echivalența dintre spirit și conștient nu este pusă în discuție. Dacă facem abstracție de preconștient, care este un conștient latent, atunci lumea

interioară a omului e împărțită în două regiuni: regiunea luminoasă a conștientului, care, din zestrea naturală a omului, preia ceea ce e acceptat de cultură, de exemplu sexualitatea genitală axată pe reproducere, și zona considerată întunecoasă, chiar sumbră, a inconștientului, care conține tendințele naturale ale omului repudiate de cultură, cum ar fi sexualitatea perversă a copilăriei, tendințele egoiste și agresive. Dacă interpretăm prima topică freudiană din perspectiva relației spirit-suflet, centrală în filosofia inconștientului pe care intenționăm s-o avansăm, atunci constatăm că spiritul ține acum exclusiv de domeniul conștientului. Înnoirea pe care o aduce psihanaliza în acest moment este ideea că există în noi un suflet inconștient, adică un cuprins al singularului de care nu avem cunoștință, alcătuit din componente ale naturalității neacceptate de latura noastră culturală.

Cea de-a doua teorie freudiană despre structura psihicului este mult mai bogată și mai interesantă pentru filosofia inconștientului. Inconștientul nu mai alcătuiește o instanță aparte, nu mai este un substantiv, ci atributul „inconștient“ revine acum tuturor celor trei instanțe care structurează psihicul: sinele, eul și supraeul.

Se-ul care, în cea de-a doua topică, înlocuiește, ca instanță, inconștientul din prima topică, preia poziția, conținuturile, modul de funcționare și funcția acestuia. Ca pol instinctual al personalității, conținând reprezentanții psihici ai instinctelor (Eros și Thanatos), în cea mai mare parte conștienți, și refulatul, se-ul constituie polul energetic al organismului. Nou este în cea de-a doua teorie despre psihic și structura sa faptul că și instanțele socializate „superioare“ dețin o dimensiune inconștientă (Eul) sau sunt în mare parte inconștiente (supraeul). Din punct de vedere al existenței unui spirit inconștient, doar supraeul prezintă interes. Deși supraeul este o noțiune avansată în a doua parte a operei lui Freud, în prima parte el este prefigurat de termenul „cenzură“, instanță inconștientă care selectează

conținuturile cărora le este permis accesul în conștient. Prin termenul cenzură, Freud introduce pentru prima dată în gândirea psihanalitică ideea de spirit inconștient, fără să-i dezvolte implicațiile filosofice.

Supraeul (cenzura) este o instanță care apare încă în prima copilărie (5-6 ani), succesiv declinului complexului Oedip. Normele sociale care-i structurează nucleul încorporează cerințele fundamentale pentru existența culturală a omului: interzicerea incestului și a agresivității orientate împotriva părinților. Caracterul lor inconștient derivă din modalitatea interiorizării precumpănitor afectivă. Ulterior primei cristalizări din copilărie, supraeul preia pe aceeași cale afectivă și alte norme morale și estetice, norme care se adaugă nucleului inițial și acționează în aceeași manieră inconștientă.

Așadar, în ultima teorie asupra psihicului, Freud vorbește explicit despre un inconștient care nu mai poate fi echivalat cu răul, nu mai constă din conținuturi psihice instinctuale respinse cultural, ci din norme culturale esențiale pentru om. În acest mod era deschis un nou domeniu de investigare, nu numai pentru etică, dar și pentru filosofie care se poate ocupa de acum înainte nu numai de spiritul conștient, ci și de cel inconștient, așa cum psihologia începe să se ocupe, o dată cu psihanaliza, de sufletul inconștient.

4. Filosofie și psihanaliză. Tur de orizont contemporan

Bogăția și diversitatea abordărilor filosofice ale psihanalizei îl pune pe Paul-Laurent Assoun în fața constatării că în majoritatea cazurilor psihanaliza devine obiect al filosofiei, fără ca acest demers să fie susținut printr-o legitimare. Cu alte cuvinte, simpla comunicare între cele două

discipline ar necesita o reflexie legitimantă, tocmai pentru că filosofia a fost axată pe conștient, iar psihanaliza se ocupă în primul rând de inconștient.

În subcapitolele anterioare am avansat legitimarea pentru cea mai strânsă formă de colaborare între filosofie și psihanaliză, și anume pentru elaborarea unei filosofii bazată pe ideea de inconștient — ceea ce am numit în tradiția lui Eduard von Hartmann „filosofia inconștientului" —, legitimare care constă în esență în a demonstra că spiritul nu cade în afara interesului psihanalizei. Filosofia inconștientului se întemeiază, așa cum am văzut, pe două idei: impuritatea spiritului, pe de o parte, și spiritul inconștient, pe de altă parte.

Deși nu vorbește despre o filosofie a inconștientului, ci doar despre preluarea în discursul filosofic a ideii de inconștient, Alain Journaville este unul dintre puținii autori occidentali preocupați de legitimarea apelului filosofiei la psihanaliză. Într-o carte masivă (500 pagini) și consistentă dedicată lui Lacan, autorul demonstrează valențele filosofice ale ideii de inconștient cu referire la un singur caz: teoria lacaniană a inconștientului[35]. Interpretarea pe care, prin semnificant, Lacan o dă inconștientului întâlnește gândirea filosofică al secolului al XX-lea și permite dezvoltarea interogării sale. Placa turnantă a interrelației între filosofia contemporană și viziunea lui Lacan asupra inconștientului este conceptul de „real".

În filosofia clasică, realul este tot ce poate popula o lume, în timp ce pentru Heiddeger sau Levinas, de exemplu, realul este non-lumea, ceea ce niciodată nu va putea ocupa loc într-o lume. De asemenea, pentru Lacan, inconștientul e realul pur din celebrul său triptic: real, imaginar, simbolic. Conceperea inconștientului prin intermediul semnificantului, ceea ce constituie o inovație în raport cu Freud, permite în același timp o demonstrare neexperimentală a existenței inconștientului și o confruntare cu spațiul

filosofic. În ce privește ultimul aspect, cel care ne interesează aici, Alain Jouranville consideră că lucrurile sunt clare: „Semnificantul lacanian este inconștientul în măsura în care el aparține unei alte ordini decât lumea" și, pentru el (Lacan) „ființa este într-o anumită manieră conformă limbajului. Semnificantul e ființa însăși. Iar inconștientul, oricât de uimitor ar părea, presupune dimensiunea adevărului"[36]. Semnificatul semnificantului constă în dorință și castrare.

4.1. Psihanaliza — obiect al teoriei și filosofiei științei

Încercările de sistematizare a relațiilor dintre filosofie și psihanaliză în cultura occidentală înregistrează câteva direcții principale. Astfel, Michele Bertrand în articolul *Das philosophische Interesse an der Psychoanalyse (Interesul filosofic pentru psihanaliză)*, din volumul *Die Philosophen und Freud*[37], vorbește despre o preocupare care vede în psihanaliză (opera lui Freud și a continuatorilor) un nou corp teoretic pentru cercetări de tip filologic, pe de o parte, și pentru teoria și istoria științei, pe de altă parte. În cadrul acestei preocupări, Alfred Lorenzer trece în revistă cercetări care evidențiază originea filosofică a unor „topoi" psihanalitici; este vorba în primul rând de idei ținând de filosofia naturii. (Articolul *Nachbarschaften, Grenzübergänge* [*Vecinătăți, interferențe*].)

De asemenea, Helmuth Vetter, referindu-se la lectura fenomenologică, hermeneutică și neostructuralistă a lui Freud, evidențiază printre altele faptul că întemeietorul psihanalizei se înscrie în tradiția secolului al XIX-lea, care este o tradiție filosofică. În virtutea acestei filiații, Odo Marquard avansează ideea că elementele psihanalizei au fost, înainte de a deveni părți componente ale unei științe, concepte filosofice (Vezi articolul introductiv al volumului

amintit, articol intitulat *Phänomenologische, hermeneutische und (neo)strukturalistische Freudlekture).*

În spațiul acestei prime direcții putem încadra una din formele cele mai frecvente de relație între filosofie și psihanaliză, și anume critica filosofică (epistemologică) a psihanalizei. După Ludwig Nagel *(Freud in der zeitgenossischen sprachanalytischen Philosophie und im Umfeld der Frankfurter Schule)*, receptarea lui Freud în teoria științei și filosofia analitică este marcată de ambivalență. Aspectul negativ al receptării vizează pretenția formulată de Freud că psihanaliza ar putea deveni măcar în viitor o știință a naturii. Primul care a atacat această pretenție a fost Wittgenstein prin afirmația că de fapt Freud oferă doar speculații, cu alte cuvinte, ceva care precedă formularea ipotezelor.

Critica lui Wittgenstein la adresa psihanalizei este dublată de un considerabil interes. Acesta apare nu numai în convorbirile despre Freud din 1942–1946 consemnate de Rush Rhees, ci și de cele din 1949–1951, notate de un alt elev al său, O. K. Bonwosma (*Wittgenstein. Conversations* 1949–1951, Indianapolis, 1986). Acesta relatează că în momentul în care a devenit profesor la Cambridge, Wittgenstein a prezentat comitetului un text de 140 de pagini, dintre care 72 erau consacrate asemănării dintre filosofie și psihanaliză.

Un alt critic al pretențiilor lui Freud referitoare la științificitatea psihanalizei este Karl Popper. În lucrarea din 1978 *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnisthorie* (*Cele două probleme fundamentale ale teoriei cunoașterii*, Tübingen, 1979), lucrare în care reia obiecțiile din anii ’30, cunoscutul filosof reproșează teoriilor psihanalitice faptul de a nu oferi prognoze verificabile, indicându-se condițiile în care pot fi infirmate empiric. După Karl Popper, psihanaliza, deși aspiră la statutul de știință, este în realitate doar o pseudoștiință

Forma cea mai elaborată, dar și cea mai incisivă a criticii psihanalizei din perspectiva teoriei științei o oferă Adolf

Grünbaum în lucrarea *The Foundations of Psychoanalysis. A Philosophical Critique,* (University of California Press, 1984). Propunându-și două obiective: a) verificarea validității datelor obținute de analist în contextul clinicii și b) discutarea teoriei refulării care se bazează pe aceste date, Grünbaum ajunge la concluzii negative: datele nu sunt valide și chiar dacă ar fi, ele nu susțin teoria refulării. Radicalitatea poziției lui Grünbaum a provocat numeroase discuții. Astfel, în ediția din 1986 a *Behavioral and Brain Sciences* (Cambridge University, vol. 9, nr. 21), 39 de filosofi și psihanaliști se raportează pozitiv sau negativ la tezele lui Grünbaum.

Ludwig Nagel evidențiază existența în câmpul teoriei științei a unor gânditori care valorizează pozitiv psihanaliza. Reprezentanți ai filosofiei științei, cum ar fi, printre alții, Richard Rorty și Stanley Cavel nu mai examinează opera lui Freud din perspectiva criteriilor de științificitate din științele naturii, ci îl consideră pe întemeietorul psihanalizei ca pe un filosofant care se desparte filosofând de filosofie. În acest sens, poziția lui Freud poate fi apropiată de cea a lui Wittgenstein și Heidegger, care, de asemenea, ar filosofa împotriva filosofiei. Rorty, considerat de Nagel ca fiind un reprezentant al gândirii postanalitice, îl plasează pe Freud în seria „edifyng philosophers", care, prin abordarea lor creatoare, pot zdruncina nu numai vocabularul rutinier al filosofiei clasice, dar și pe cel al dogmatismului filosofiei analitice.

Pe o poziție aparte în problema statutului epistemologic al psihanalizei se situează Alfred Lorenzer, care refuză alternativa hermeneutică — știință a naturii ca fiind inadaptată realității ei teoretice, propunând acceptarea acestei realități, adică a apartenenței psihanalizei la ambele tipuri de demersuri. „Psihanaliza aparține ambelor domenii" afirmă Lorenzer[38].

Tensiunea dintre o artă a interpretării, care vizează lumea vieții și istoriei și o înțelegere cauzală a caracterizat de

la început psihanaliza. Ea este inevitabilă pentru că derivă din natura obiectului de studiu: „Este vorba, pe de o parte, de sensul suferinței, de sensul relațiilor interumane, iar pe de altă parte, de suferință ca proces corporal, fiziologic, palpabil, ambele fiind indestructibil împletite“[39].

În legătură cu problema științificității psihanalizei merită menționat și punctul de vedere al lui Hans Strotzka, care în articolul *Freud und die Philosophie*[40], pune față în față ecoul durabil și profund al psihanalizei în cultura occidentală, unde a fost integrată în toate domeniile, inclusiv în cel al limbajului curent, și primirea ostilă a psihanalizei din partea filosofiei și psihologiei academice. În spatele reproșului de neștiințificitate adresat psihanalizei s-ar ascunde de fapt rezistența la critica ideologiilor imanentă psihanalizei, care o fac suspectă atât pentru una, cât și pentru cealaltă. Descoperirea inconștientului impune filosofiei o limitare a competențelor care îi reveneau până în acel moment, iar psihologiei experimentale academice o imagine de sine mai realistă: ratând complexitatea vieții, experimentele de laborator sunt, ce-i drept, satisfăcătoare din punct de vedere științific, dar tratează adesea probleme irelevante.

4.2. Evidențierea și fructificarea implicațiilor filosofice ale psihanalizei

Alături de examenul epistemologic și de perspectiva istoriei ideilor, o altă dimensiune a relației filosofiei cu psihanaliza, cu siguranță importantă pentru că reprezintă un demers constructiv, este punerea în evidență, examinarea și fructificarea implicațiilor filosofice ale descoperirilor psihanalitice în special a descoperirii inconștientului. Pentru Helmuth Vetter (articolul mai sus citat), problematica filosofică repusă în discuție de conceptul psihanalitic de incon-

știent cuprinde teme cum ar fi „subiect", „eu", „conștiință". Punerea în discuție a pretenției cognitive a filosofiei este prezentă, după autor, mai ales în câmpul filosofiei franceze, unde s-au distins pe această linie poziția fenomenologică (Paul Ricoeur) și cea neostructuralistă (Jacques Lacan). Ambele poziții ar avea ca punct de plecare cunoscuta deviză a lui Freud: „Wo es war, soll ich werden".

Abordarea realizată de Paul Ricoeur este hermeneutică, fiind însă vorba de o hermeneutică de un gen aparte, de o hermeneutică a îndoielii: „interpretarea ca exercițiu al îndoielii".

Această hermeneutică, prefigurată de Marx și Nietzsche, plasează dubiul în centrul siguranței carteziene, descoperind în spatele deformărilor caracteristice pentru *cogito* „un adevăr al subiectului care nu poate fi încadrat nici în conexiunile de sens ale teoriilor clasice ale înțelegerii, nici situat la nivelul proceselor psiho-fiziologice. El vorbește de un discurs mixt în câmpul explicației energetic-cauzale și al hermeneuticii".[41]

Spre deosebire de Ricoeur, care se concentrează asupra părții ultime a operei lui Freud, unde se-ul (*das Es*) este conceput ca dimensiunea întunecată, inaccesibilă a personalității noastre — un recipient al emoțiilor clocotitoare — iar eul ca instanță care stabilește relații cu lumea exterioară, apărând individul de excesele se-ului care-i periclitează existența, relația dintre se și eu fiind una de înlocuire, preluare a se-ului de către eu, Lacan preferă scrierile timpurii, din perspectiva cărora le citește pe cele târzii. Eul nu mai este scopul final al procesului terapeutic, ci *arche* și *telos* sunt inconștientul, dar nu se-ul haotic, ci un inconștient structurat. Așadar, Lacan nu se cantonează în irațional, ci încearcă să atingă o suprarationalitate care rămâne inaccesibilă pentru *ratio* a individului, deoarece aceasta se fixează asupra obiectelor individuale și scapă din vedere structura semnificativă a relaționalității.

Foarte bine reprezentată în cultura italiană, problematica implicațiilor filosofice ale psihanalizei este concentrată de Patrizia Giampieri sub sintagma „criză a subiectului, criză a raționalității“[42]. Autoarea ține să sublinieze de la început că nu este vorba de o prăbușire, moarte a raționalității și a subiectului în contact cu descoperirea inconștientului de către psihanaliză, ci doar de o transformare a lor. Astfel, la Massimo Cacciari subiectul apare ca un proces conflictual, deoarece între se și eu nu se poate realiza o sinteză pe deplin satisfăcătoare. Franco Rella (*Il mito dell'altro, Lacan, Deleuze, Foucault*. Milano, 1978) consideră că Freud face parte dintre gânditorii care contribuie la criza raționalității clasice: destrămarea identității dintre realitate și reprezentare, precum și a unității lumii, cunoașterii și a subiectului. Însă, în timp ce gândirea negativă contrapune rațiunii latura ei întunecată, alteritatea sa, Freud propune un nou model de raționalitate. Ar fi un fel de a treia cale între raționalitatea tradițională, care a exclus tot ceea ce se afla în conflict cu ea ca fiind altceva sau nebunie, și gândirea negativă care, evidențiind clivajul subiectului sau disfuncționalitățile pe care cultura le induce individului, nu le-a elaborat teoretic. Psihanaliza încearcă să edifice o logică a conflictului, a tot ceea ce nu putea fi exprimat în limbajul raționalității clasice.

Remo Bodei elaborează și el tema unei noi raționalități, a unei „raționalități transformatoare“. Bazându-se pe rezultatele psihanalizei, Bodei susține că raționalitatea nu este întărită prin negarea sau ignorarea instinctelor, ci prin colaborarea cu acestea, vizându-se o modificare generală. Refularea dorințelor și sentimentelor legate de viața instinctelor provoacă „rătăcirile gândirii“ studiate de psihanaliză: sentimentul de înstrăinare, senzația de *déja vu*, eșuarea din cauza succesului, fenomenologia gândirii nevrotice, delirul. Extrem de interesantă din punct de vedere filosofic este reconsiderarea evidenței din punct de vedere psihanalitic.

Spre deosebire de Descartes și Husserl, evidența nu mai coincide la Freud cu adevărul. Evidența poate fi folosită nu numai pentru a dezvălui, ci și pentru a învălui. Adevărul însuși nu este niciodată neutru, ci intricat într-un domeniu conflictual, unde se înfruntă diferite forțe și instanțe.

O altă formă de interrelație între filosofie și psihanaliză, cea mai importantă pe linia colaborării, este utilizarea unor concepte fundamentale ale psihanalizei în construcțiile filosofice originale. Unul din cazurile paradigmatice de acest tip este filosofia culturii a lui Lucian Blaga. Am putea spune, apelând la unul din termenii introduși de Lucian Blaga, că viziunea sa asupra culturii este în esență „noologie abisală“, adică știință despre spiritul inconștient, ceea ce este extrem de concludent pentru sursele teoretice și orientarea sa.

În construcția sa, Lucian Blaga pornește de la insatisfacțiile teoretice pe care le provoacă morfologia culturii (Frobenius, Spengler) și fenomenologia în ce privește explicarea fenomenului stil și a unității stilistice a unei culturi. Filosoful român consideră că dimensiunea explicativă în filosofia culturii poate fi asigurată prin apelul la ideea de inconștient. Nu este inconștientul în variantă freudiană sau adleriană, adică inconștientul personal, constituit în ontogeneza individului, ci inconștientul colectiv, supraindividual, asemănător inconștientului descris de Jung. Lucian Blaga își propune să ofere prin concepția sa despre matricea stilistică, structurată de factorii stilistici, ceea ce lipsea romantismului, carent în articulare interioară, și psihanalizei freudiene, privată de o „perspectivă vastă în adânc“.

Prin teoria despre factorii stilistici, Blaga se situează, ca și Jung, pe teritoriul spiritului inconștient. „Coordonatele stilistice pe care le vom pune în lumină la diferite popoare din arhaic până azi, n-am vrea să fie înțelese ca expresii sumare a unor nebuloase înclinări psihologice, ci ca niște adevărate funcții de putere categorială aparținând spiritului inconștient.“[43]

Coordonatele categoriale ale spiritului inconștient sunt stabilite de Blaga pornind de la morfologia culturii: orizontul spațial și temporal al inconștientului, accentul axiologic, atitudinea anabazică și catabazică (sau neutră), năzuința formativă. Situarea pe teritoriul inconștientului colectiv, studiat mai întâi de Jung, îl obligă pe Blaga să insiste asupra distincției între factorii stilistici și arhetipuri. În timp ce arhetipurile sunt înnăscute, stereotipe, legând omul de natură și populând domeniul a ceea ce este universal uman, factorii stilistici țin mai curând de cultură și istorie, variind de la o epocă la alta și de la etnie la etnie. Deosebirea cea mai importantă i se pare lui Blaga a consta în faptul că arhetipurile sunt rapsodice, nu se constituie prin relații reciproce într-o structură, în timp ce factorii stilistici alcătuiesc un câmp stilistic care-și pune amprenta pe toate produsele spirituale ale unei epoci sau ale unei etnii: filosofie, știință, artă, politică.

Ca orice gânditor care acceptă ideea existenței inconștientului, chiar dacă este vorba de spirit inconștient, Blaga a trebuit să rezolve problema relației dintre inconștient și conștient. Faptul că Blaga, la fel ca Jung, se ocupă de spiritul inconștient, nu de sufletul inconștient, asemeni lui Freud și Adler, determină modul de relaționare între cele două niveluri. Pentru că spiritul inconștient nu se opune culturii, ci o întemeiază, nu mai poate fi vorba de o întoarcere a refulatului în forme deghizate, ca la Freud, ci de „personanță“ (sau de jungiana manifestare simbolică), adică de o manifestare diminuată, de un ecou stins, al inconștientului în conștient.

Pe aceeași linie a preluării unor elemente ale teoriei psihanalitice în concepțiile filosofice se mai înscriu două orientări importante ale filosofiei contemporane. Am în vedere filosofia socială a Școlii de la Frankfurt, reprezentată printre alții de Herbert Marcuse și Erich Fromm și de analiza existențială, care are în Binswanger pe cel mai cunoscut exponent.

Cartea lui Marcuse *Eros și civilizație*, care constituie unul dintre manifestele teoriei sociale critice, operează cu termeni în care perspectiva socială și psihanalitică (a dinamicii instinctuale) fuzionează. Astfel, conceptul de „principiu al randamentului" înlocuiește anistoricul concept freudian de „principiu al realității", care presupunea opoziția statică și incompatibilitatea definitivă dintre natură și cultură. Prin principiu al randamentului, Marcuse înțelege principiul care a guvernat societățile bazate, din punct de vedere economic, pe penurie, din punct de vedere social, pe împărțirea inechitabilă a penuriei, în favoarea dominației, iar din punct de vedere instinctual, pe represiunea instinctelor, pe canalizarea energiei libidinale spre muncă.

Alte concepte introduse de Marcuse, cum ar fi „desublimare represivă" și „sublimare nonrepresivă" presupun același fundal teoretic: sublimarea devine o noțiune istorică. Tipurile de cultură axate pe principiul randamentului presupun întotdeauna sublimarea represivă, reorientarea forțată a libidoului spre performanța culturală; societatea occidentală contemporană, care lasă să se întrevadă posibilitatea unui principiu nonrepresiv al realității (învingerea penuriei, diminuarea timpului de muncă) prezintă fenomene clare de desublimare, încă represivă: pătrunderea sexualității în politică și afaceri, de exemplu. Principiul nonrepresiv al realității în formele sale mature va permite reconvertirea sexualității în Eros și, pe acest temei, sublimarea nonrepresivă.

Analiza existențială, asociată cu numele psihiatrului și filosofului elvețian Ludwig Binswanger, numită uneori și psihanaliză existențială, trece drept o îmbinare a freudismului cu fenomenologia și filosofia existenței în varianta lui Heidegger. În contextul psihiatriei epocii respective, care se ghida după principiul teoretic că boala psihică este efectul unei perturbări organice a creierului (Kraepelin,

Bleuler), meritul lui Freud constă, după Binswanger, în aceea că înțelege omul și bolile sale psihice din perspectiva conflictelor psihice interne.

Ceea ce îl nemulțumește pe Binswanger la Freud este viziunea pozitivistă asupra omului, ideea de „homo natura", idee conform căreia omul ar fi epuizat de dinamica și metamorfoza instinctelor, gândite în termenii cauză și efect. Sub privirea de fizician mecanicist a lui Freud, omul — afirmă psihiatrul elvețian — își pierde umanitatea, iar relații de tipul prieteniei și al iubirii devin de neconceput. Așa cum subliniază Dieter Wyss în masiva sa lucrare dedicată dezvoltării psihanalizei, depășirea pozitivismului freudian este posibilă, după Binswanger, doar pe calea fenomenologiei lui Husserl și a filosofiei existenței heideggeriene[44]. În acest mod poate fi depășit biologismul radical al lui Freud, pentru care nu există persoană ca atare, corporalitatea fiind decisivă pentru ceea ce este omul. Binswanger pune în evidență trăsătura fundamentală a omului neglijată de toate antropologiile pozitiviste, și anume faptul că este o ființă care se poate raporta la sine, trăsătură care mută totul în ontologic. Din punctul de vedere al psihopatologiei, perspectiva ontologică permite considerarea fenomenelor morbide din perspectiva „existențialelor", adică a însușirilor „Dasein"-ului[45].

Un exemplu clinic redat de Dieter Wyss după Binswanger ilustrează foarte clar specificitatea analizei existențiale în raport cu psihanaliza freudiană. Fobia unei tinere fete care trăiește stări puternice de angoasă atunci când are impresia că în mers i se desprinde tocul de la pantof ar fi interpretată de Freud ca fiind legată de fantasma nașterii sau a castrării, fantasme asociate întâmplării trăite la vârsta de cinci ani, când la desprinderea schiului de gheată, tocul i-a rămas în legături. Binswanger consideră că tulburarea trebuie explicată ca o reacție la periclitarea „proiectului continuității". Acest proiect a fost amenințat

prima dată de întâmplarea trăită la cinci ani, ceea ce a produs angoasa de a cădea în afara continuității, angoasă din care mai târziu a luat naștere fobia. Un cititor imparțial se poate întreba dacă cele două perspective sunt într-adevăr exclusive, așa cum pretinde Binswanger, sau pot fi, totuși, complementare.

În planul tehnicii terapeutice, analiza existențială menține principalele noțiuni ale psihanalizei, dându-le o accepție mai cuprinzătoare, care include și planul ontologic. Astfel, relația psihoterapeutică și transferul care se dezvoltă în cadrul ei sunt concepute ca o „întâlnire" între două persoane, între doi parteneri întru *Dasein*. În felul acesta poate fi depășit reducționismul caracteristic perspectivei medicale care-l transformă pe pacient într-un obiect, dând relației dintre pacient și psihoterapeut un singur sens — de la primul spre cel de-al doilea. De asemenea, rezistența pacientului la psihoterapie nu mai este concepută în termeni de repetiție a unei atitudini mai vechi, atitudinea față de imago-ul patern, ci în termenii imposibilității de a comunica în plan uman cu terapeutul.

4.3. Psihanaliza filosofiei

În sfârșit, o ultimă formă importantă de interferență între filosofie și psihanaliză este psihanaliza filosofiei. Semnalată încă de Freud în articolul din 1913 *Interesul pentru psihanaliză*, posibilitatea ca filosofia să devină obiect de studiu pentru psihanaliză nu a produs același efect ca psihanaliza literaturii, care a devenit unul dintre cele mai frecventate domenii ale psihanalizei aplicate. Explicația trebuie căutată în pretenția de obiectivitate a filosofiei și în mascarea reușită a mesajului instinctual.

Partea dedicată psihanalizei filosofiei din studiul amintit sună în felul următor: „Teoriile și sistemele filosofice

sunt opera unui mic număr de persoane cu o pregnantă individualitate; în nicio altă știință personalitatea omului de știință nu joacă un rol atât de important ca în filosofie… Astfel, psihanaliza poate indica motivele subiective și individuale ale teoriilor filosofiei, care pretind că provin dintr-o logică imparțială, evidențiind pentru critică punctele slabe ale sistemului. Realizarea acestei critici nu este în sarcina psihanalizei, căci, după cum se știe, determinarea psihologică a unei opere nu exclude corectitudinea sa științifică“[46].

Impresia despre la caracterul contradictoriu al enunțului lui Freud se impune atenției: pe de o parte, în filosofie, personalitatea creatorului se manifestă mai mult decât în orice altă știință; pe de altă parte, influența psihicului inconștient al creatorului nu afectează valoarea de adevăr a operei, în formularea lui Freud „corectitudinea sa științifică“. Dacă valoarea estetică nu e condiționată de valoarea de adevăr, filosofia vizează, asemeni științei, tocmai universalitatea adevărului. Or, dacă opera filosofică nu scapă de influențele care vin din inconștientul autorului, atunci acest fapt nu perturbă tocmai universalitatea discursului filosofic, transformându-l într-o simplă raționalizare a inconștientului?

La această întrebare găsim un răspuns complet în cartea lui Paul-Laurent Assoun *Freud, filosofia și filosofii*, menționată în câteva rânduri în paginile anterioare. În primul rând, psihanaliza consideră filosofia ca produs al filosofului, ceea ce înseamnă că iluzia operei filosofice înțeleasă ca produs al spiritului pur este destrămată. „Structura logică, pur sincronă, e pusă în perspectivă datorită istoriei instinctuale. Ceea ce părea un început absolut se vădește un punct de ajungere.“[47] Cu alte cuvinte, psihanaliza descoperă sensul instinctual al filosofiei ca activitate individuală. Cerința anonimității și a universalității filosofiei indică, în cazul opțiunii pentru o asemenea activitate, o instinctualitate

puternică: „Instinctul e cu atât mai puternic, cu cât… se străduiește mai mult să se mascheze“[48]. Prin urmare, din punctul de vedere al individualității filosofului, filosofia constituie „o alegere de obiect culturală“, explicabilă prin raportul dintre predispozițiile constituționale și istoria persoanei.

Dată fiind relația dintre operă și autor, putem descoperi în operă ecourile dinamicii instinctuale a autorului. Dintr-o astfel de perspectivă, psihanaliza poate dezvălui punctele slabe ale textului filosofic. Este vorba de aserțiunile care trec drept obiective, rezultat al unei logici imparțiale, în limbajul pe care l-am folosit în subcapitolele anterioare, al spiritului pur, în fapt ele exprimând „subiectivitatea fantasmelor“.

Un alt autor, Michel Bertrand, propune chiar câteva indicii care fac recognoscibilă intervenția unei alte logici, a subiectivității, singularității, în perimetrul logicii obiective, a spiritului. Incongruențele și neclaritățile textului, care sunt numite de M. Bertrand „actele ratate ale filosofiei“, marchează punctele în care interferează motive de alt ordin decât cel spiritual. Absențele, mai greu de identificat, constituie un al doilea indiciu. Contradicțiile dintre discursul manifest și discursul latent, așa cum poate fi reconstruit din categoriile și principiile primului, un al treilea. Ca exemplificare, M. Bertrand se referă la analiza făcută de Marx scrierilor economiștilor clasici. Enunțurile prin care aceștia descriu în mod explicit realitatea socială sunt incompatibile cu ceea ce rezultă din propriile lor categorii, ceea ce transformă respectivele enunțuri în simptome ale societății date. Ele țineau deci de ideologie și nu de știință.

Un al patrulea indiciu este negarea: „În urmă cu câțiva ani, am arătat într-un studiu despre Spinoza că moartea nu poate fi concepută în termenii sistemului său. Autorul se putea apropia de ea doar în enunțuri pur negative, ceea ce arată că e vorba aici de ireprezentabil

prin excelență. Acest ireprezentabil este însă grăitor în sensul că, din punctul de vedere al strădaniei de menținere în existență, reprezintă extrema neputință față de activitatea cauzelor externe, care produc dizolvarea existenței noastre“[49]. Cu alte cuvinte, în textul lui Spinoza transpare atitudinea sa în fața morții.

Pe de altă parte însă, psihanaliza admite existența în filosofie a unor enunțuri cu adevărat obiective: „Obiectivitatea autentică a unui sistem filosofic constă în ansamblul enunțurilor care rezistă travaliului de epurare a obiectivității“, afirmă Paul-Laurent Assoun[50]. Să însemne faptul acesta că pentru Freud și psihanaliză există o zonă a „logicii pure“, cum o numește P.L. Assoun, sau a spiritului pur? Aici este în joc problema *simbolicii instinctuale*. Dacă orice creație culturală, inclusiv filosofia, are un fundament instinctual, atunci obiectivitatea decurge din modul în care simbolizarea instinctului se acordă cu ordinea logică. Altfel spus, există două tipuri de simbolizare a instinctelor: o posibilitate este cea în care funcția simbolizantă absoarbe funcția logică și o videază de valabilitate specifică — este conceptul-mască, simplă raționalizare a instinctului; cealaltă posibilitate se referă la simbolizarea „reușită“, acea simbolizare în care, logicitatea nu e afectată, ceea ce înseamnă că psihanaliza nu e reducționistă dacă recunoaște logicului (spiritului) o existență de sine stătătoare.

Psihanaliza filosofiei se detașează în egală măsură de logicism, care concepe filosofia ca realitate dezâncarnată și de psihologism, care o explică prin date psiho-antropologice, neluând în serios pretenția sa de obiectivitate. Psihanaliza ține seama de pretenția de obiectivitate a filozofiei, dar o pune în legătură cu subiectivitatea fantasmatică.

Filosofia poate deveni obiect al psihanalizei nu numai ca operă filosofică sau în calitate de activitate creatoare a

subiectului, ci și ca „instituție" culturală. În acest caz, psihanaliza se preocupă de instinctualitatea generică, practicând ceea ce Paul-Laurent Assoun numește „arheologie pulsională". Generic, funcția unei instituții culturale este, după Freud, de a descărca omul de tensiunile pe care i le produc nevoile. O parte din nevoi sunt satisfăcute prin intermediul acțiunii de transformare a realității. Cealaltă parte — nevoile pe care realitatea nu le poate satisface —, pe calea formațiunilor culturale superioare, printre care și filosofia. O astfel de nevoie o constituie rezolvarea tensiunilor fără intervenția adaptării la realitate, adică ceea ce Freud numește principiul plăcerii (satisfacere imediată și necondiționată). Una din cele mai vechi modalități de satisfacere de acest gen este modalitatea animistă a atotputerniciei ideilor, modalitate care stă la baza tuturor formațiunilor psihice ulterioare.

În timp ce știința reprezintă calea de evitare a neplăcerii prin adaptarea la realitate, filosofia și alte forme ale culturii constituie moduri compensatorii și tranzitorii între animismul primitiv, pe care-l prelungesc, și știință, pe care o pregătesc. Primatul epistemologic al științei față de filosofie derivă din principiul adaptării care o ghidează. Sensul dezvoltării culturii umane poate fi considerat și din perspectiva prezenței atotputerniciei ideilor. Prima fază este una a animismului naiv, în care atotputernicia ideilor se afirmă necenzurat. Faza religioasă, care-i succedă, se caracterizează printr-un anumit grad de decentrare: proiecția atotputerniciei în unități transcendente — zeii și apoi Dumnezeu. Ultima fază, cea a științei, marchează învingerea atotputerniciei, decentrarea completă, acceptarea realității.

În cadrul acestei tripartiții, arta și filosofia ocupă un loc aparte. Arta ilustrează remanența animismului primitiv și reactualizarea sa în măsura în care artistul recreează imaginar realitatea în conformitate cu dorințele sale. Filosofia

are o poziție mediană între artă și știință. Asemeni artei, filosofia dă expresie ambiției de dominare globală a lumii, caracteristică atotputerniciei ideilor, ambiție ce se realizează pe calea conceptului și a construcției sistematice. Asemeni științei, filosofia cere luarea în considerare a realului, pe care-și propune să-l cunoască.

Capitolul II

IMPURITATEA SPIRITULUI: PSIHANALIZA CA HERMENEUTICĂ

1. Hermeneutică și filosofie

Deși majoritatea celor care abordează psihanaliza din perspectiva filosofiei îi acordă fără rezerve statutul de hermeneutică, faptul acesta ar fi irelevant pentru o filosofie a inconștientului, dacă hermeneutica ar cădea în afara sferei filosofiei. În studiul *Existence et hermeneutique*, Paul Ricoeur analizează relațiile logice și istorice dintre filosofie și hermeneutică și le demonstrează convingător convergențele.[1]

Ca primă formă de manifestare istorică a hermeneuticii, exegeza, disciplină care-și propune să înțeleagă un text, avea totuși afinități cu filosofia în măsura în care presupunea, în fundalul demersului pur tehnic, o teorie a semnului și semnificației. Această implicație a „comprehensiunii" în genere va fi explicitată abia la sfârșitul secolului XVIII și începutul secolului al XIX-lea, după ce exegeza a condus la o hermeneutică generală datorită dezvoltărilor din filologia clasică și științele istorice: „Abia o dată cu Schleiermacher și Dilthey problema hermeneutică devine problemă filosofică"[2]. Demersul lui Dilthey de a da, în epoca pozitivismului, științelor spiritului o validitate comparabilă cu cea a științelor naturii consta în a delimita sub forma comprehensiunii metoda de cunoaștere specifică primelor, în timp

ce explicația rămânea apanajul celor din urmă. Însă problema „înțelegerii“ s-a vădit a fi menită nu numai unui destin epistemologic.

Cu Heidegger, arată Paul Ricoeur, putem vorbi de o „ontologie a comprehensiunii“. Demersul filosofului german, apreciat drept revoluționar, rezidă, pe de o parte, în a renunța la dezbaterile de metodă, în a părăsi terenul teoriei cunoașterii, ceea ce echivalează cu abandonarea ideii că „hermeneutica este o *metodă* demnă de a lupta cu arme egale cu cea a științelor naturii“[3]. Pe de altă parte, comprehensiunea, care nu mai e privită ca o metodă de cunoaștere, este considerată ca un „mod de a fi“. Prin urmare, la ontologie nu se ajunge treptat, o asemenea cale a pașilor succesivi fiind preferată de Paul Ricoeur, cale pe care o vom prezenta ceva mai departe, ci printr-o răsturnare a problematicii. „Problema: care sunt condițiile în care un subiect cunoscător poate înțelege un text sau istoria? este înlocuită de problema: ce este ființa a cărei ființă constă în comprehensiune? Problema hermeneutică devine astfel o provincie a Analiticii acestei ființe, *Desein*-ul, care există înțelegând.“[4]

Calea lungă, ocolitoare, de a ajunge de la hermeneutică la ontologie, cale preferată și practicată de filosoful francez, constă în parcurgerea a trei etape. Prima dintre ele se situează la nivelul demersurilor hermeneutice particulare, adică, în fond, la nivelul planului unde se exercită comprehensiunea — planul limbajului (exegeză, disciplinele istorice, psihanaliză). În felul acesta, se păstrează legătura dintre „comprehensiunea originară“ și „comprehensiunea istorică“ (disciplinele care practică metodic interpretarea), ceea ce Heidegger nu poate realiza. Etapa „semantică“ se axează pe tema semnificanților cu sens multiplu sau simbolici.

Este momentul să expun accepțiile pe care Paul Ricoeur le dă termenilor simbol și interpretare, accepții la care ader. În restul lucrării, „simbol“ și „interpretare“ vor fi folosiți consecvent în sensul care urmează. „Numesc simbol, scrie

Ricoeur, orice structură de semnificație sau un sens direct, primar, literal, care, în plus, desemnează un alt sens indirect, secundar, figurat, care nu poate fi accesibil decât prin intermediul primului."[5] Motivul pentru care adopt această definiție ține strict de disputa dintre Jung și Freud în problema simbolului. Din perspectiva definiției mult prea restrictive a lui Jung, referința simbolului este ceva *necunoscut* și care nu e accesibil altfel decât prin intermediul simbolului, ceea ce exclude din câmpul simbolologiei întreaga teorie a lui Freud, întrucât simptomul nevrotic, de exemplu, trimite la ceva cunoscut — complexele copilăriei. Accepția avansată de Ricoeur însă este suficient de cuprinzătoare pentru a îngloba toate orientările psihanalizei.

„Interpretarea", termen corelativ termenului de simbol, este înțeleasă de filosoful francez ca „acea activitate de gândire care constă în a descifra sensul ascuns în sensul aparent, în a dezvolta nivelul de semnificație implicat în semnificația literală"[6]. Și această definiție este pe deplin satisfăcătoare din punctul de vedere al psihanalizei, indiferent de orientările particulare care îi dau conținut. Fie că e vorba de școala lui Freud, Jung, Adler, Klein sau Lacan, interpretarea constă în demersul de dezvăluire a sensului subiacent sensului manifest.

Revenind la relația dintre hermeneutică și filosofie în viziunea lui Paul Ricoeur, trebuie spus că a doua etapă a drumului ocolitor care duce de la hermeneutică la filosofie este „filosofia reflexivă". „Semantica expresiilor cu sens multiplu nu e suficientă pentru a califica o hermeneutică drept filosofică."[7] Ceea ce pune în mișcare depășirea planului lingvistic este dorința unei ontologii: referirea simbolului la existență. Între înțelegerea simbolurilor și înțelegerea existenței se situează înțelegerea de sine. „Problemele filosofice pe care o filosofie reflexivă le consideră drept cele mai radicale privesc posibilitatea *comprehensiunii de sine* ca subiect al operațiilor de cunoaștere, de voliție, de evaluare."[8]

Etapa existențială, cea de-a treia pe drumul care duce de la hermeneutică la ontologie, este parcursă având ca punct de plecare psihanaliza, ceea ce sporește considerabil interesul meu pentru dezvoltările filosofului francez, deși modul în care voi prelucra filosofic psihanaliza este diferit de al său. „Vom urma o primă pistă, cea care ne este oferită de reflexia filosofică asupra psihanalizei. Ce putem obține de la aceasta pentru o ontologie fundamentală?"[9] Sprijinindu-se pe interpretarea viselor, fantasmelor, miturilor, psihanaliza detronează conștiința imediată din poziția pe care și-o arogă — aceea de a fi originea sensului. Inconștientul, care este descoperit de fiecare dată în spatele fațadei produselor spiritului uman, nu numai că obligă filosofia să plaseze locul semnificațiilor dincolo de subiectul imediat, dar și probează că expresia, limbajul, se alimentează din dorință, din instinctele vieții. „Existența, putem spune acum, este dorință și efort. O numim efort pentru a-i sublinia energia pozitivă și dinamismul; o numim dorință pentru a-i sublinia lipsa și indigența. Erosul este fiul lui Poros și al Peniei. Astfel, Cogito nu mai este acest act pretențios, care era inițial, vreau să spun, această pretenție de a se pune pe sine însuși; el apare ca *deja* pus în ființă."[10] Cu alte cuvinte, arheologia subiectului practicată de psihanaliză conduce la o restabilire a problematicii existenței ca dorință.

2. Hermeneutica psihanalitică și relația spirit-suflet

Primul capitol al unei filosofii a inconștientului edificată cu ajutorul psihanalizei, capitol care tratează „impuritatea spiritului", nu poate fi scris decât dacă hermeneutica psihanalitică este situată pe terenul tradiționalei teme filosofice a relației dintre spirit și suflet.

Deși psihanaliza are numeroase implicații filosofice, acestea nu sunt și nici nu pot fi fructificate în câmpul psihanalizei. Ca teorie și cercetare născute în marginea unei psihoterapii, psihanaliza, în special cea freudiană, nu tematizează problemele conexe, de ordin filosofic, ale demersului terapeutic. Astfel, implicația ontologică netematizată a terapiei psihanalitice și a oricărei psihoterapii, este autonomia psihicului în raport cu somaticul (organicul).

În repetate rânduri, aproape ori de câte ori prezintă cazuri clinice, Freud nu scapă prilejul de a se delimita de psihiatria epocii, care explica disfuncțiile psihice prin disfuncții organice, ținând de creier sau de mai vaga degenerescență. Pentru Freud, nevrozele sunt „psihonevroze", ceea ce înseamnă că simptomele rezultă dintr-un joc de forțe psihice, nu sunt un ecou psihic al unei cauze organice. Din apartenența nevrozei la psihic rezultă pentru psihanaliză problema *sensului* simptomului — condiția de posibilitate a psihanalizei ca hermeneutică. Dezvăluind sensul ascuns al simptomului, actul hermeneutic al psihanalizei își realizează vocația terapeutică, pe care o putem descrie esențial ca extindere a câmpului conștiinței.

Însă niciodată Freud nu a teoretizat filosofic premisele efectului terapeutic al psihoterapiei analitice, niciodată nu s-a deplasat în planul ontologiei pentru a susține cu argumentele clinicianului autonomia psihicului: dacă *psihicul* nu ar fi autonom, acțiunea terapeutică utilizând exclusiv mijloace psihice nu ar fi eficientă.

Nici când vorbește despre vis și combate teoriile „științifice", somatice, ale unui Binz, conform cărora visul este simpla expresie a diminuării, în timpul somnului, a activității creierului, ca atare lipsit de orice sens, un produs nefolositor, ba chiar dăunător, și preferă teoriile „neștiințifice", populare, care susțin că visul are un sens ascuns ce poate fi descifrat, Freud nu invocă teoria psihanalitică a visului — confirmare și adâncire a concepțiilor tradiționale —

pentru a susține în plan ontologic autonomia psihicului. La fel se întâmplă și cu teoria actelor ratate: Freud revendică doar paternitatea tematizării în psihologie a actelor ratate, fără să fie preocupat de a dubla tematizarea psihologică de una filosofică (ontologică). Cu toate că, și în acest caz, combate teoriile psihofiziologice despre actul ratat, care-l concepeau ca pe un produs al oboselii, hipertensiunii, distragerii atenției etc., privându-l de orice sens, sau pe cele lingvistice din perspectiva cărora actul ratat era produsul mecanic al relațiilor fonetice dintre cuvinte, Freud nu merge până la capăt, până la ontologie, cu descoperirea sa. Dincolo de intențiile și realizările teoretice ale lui Freud, actul ratat în viziune psihanalitică se adaugă teoriei simptomului sau visului ca un argument în favoarea autonomiei acestei regiuni a ființei care este psihicul.

În epoca modernă nu numai problema ființei „ca problemă tematică pentru o adevărată cercetare" a căzut în uitare, cum arată Heidegger în *Sein und Zeit*, ci și problema relațiilor dintre regiunile ființei, fapt evidențiat de Ludwig Klages. În introducerea la mult discutata lucrare *Der Geist als Widerasacher der Seele (Spiritul ca adversar al sufletului)*, Klages explică deruta teoretică a contemporanilor prin uitarea uneia dintre descoperirile fundamentale ale vechilor greci: „avem în vedere admiterea metafizică a unei triple substanțe a omului — σωμα (corp), φυχή (suflet) și spirit, numit și πνευμα sau λογος"[11]. Din istoricul pe care Klages îl schițează reiese că, pregătită de presocratici, tema amintită devine idee conducătoare la gânditorii mari ai perioadei de înflorire, pentru a rămâne un centru de cristalizare în epoca elenistică. Tripartiția corp-suflet-spirit supraviețuiește în Evul Mediu, este anulată de cartezianism, renaște pentru scurt timp în romantism, „intelectul calculator" al celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, în special școlile psihologice, suprimând-o din nou. La informațiile oferite de Klages trebuie să adăugăm că, în prima jumătate a secolului

al XX-lea, filosofia vieții repune în atenție tripartiția antică, accentul căzând, în special la Klages, asupra relației dintre spirit și suflet, mai ales asupra opoziției dintre ele.

În pofida dificultății de a defini conceptele filosofiei, printre care se numără și „spirit", în istoria filosofiei, mai ales în cea germană, nu au lipsit încercările de acest gen. Necesitatea unui asemenea demers deriva, la unii filosofi, și din faptul că spiritul este apanajul omului. Deținerea secretelor spiritului ar fi livrat, în această logică, înseși secretele umanului. În importanta, dar puțin cunoscuta în România, lucrare a lui Nicolai Hartmann *Das Problem des geistigen Seins (Problema existenței spirituale)* putem citi chiar în Introducere: „Omul este o ființă spirituală, singura de acest fel pe care o cunoaștem. Desigur, el nu este «doar» ființă spirituală, însă este… în mod esențial o ființă spirituală".[12]

Orice trecere în revistă a contribuției gânditorilor germani la „problema existenței spirituale" trebuie să înceapă, considerăm, cu lucrarea lui Hegel *Filosofia spiritului*. Găsim aici nu numai prima tratare majoră, care vizează exhaustivul, a problematicii spiritului, nu numai definiția omului ca ființă spirituală, definiție preluată și de Nicolai Hartmann, după Hegel spiritul fiind „ceea ce este adevărat în om", dar și prima tematizare importantă a relației dintre spirit și suflet, relație sub al cărei semn se plasează prezentul capitol.

Dintre determinațiile pe care Hegel le atribuie spiritului, mă voi opri doar asupra celor care prezintă interes pentru filosofia inconștientului. Astfel, voi lăsa de o parte idealitatea spiritului („suspendarea alterității ideii", întoarcerea ei la sine din altul), pentru a insista asupra universalității, consubstanțialității cu conștiința și a relațiilor care decurg de aici cu natura și implicit cu sufletul.

Spiritul, afirmă Hegel, este „universalul ființând pentru sine în mod universal". De aici rezultă că spiritul nu poate fi conceput în afara universalității și că doar omul se ridică

la „universalitatea gândirii", aceasta fiind nota sa distinctivă în raport cu natura, în timp ce animalul rămâne cantonat la nivelul singularului: „animalul înfățișează numai dialectica lipsită de spirit a trecerii de la o simțire singulară, care îi umple întreg sufletul, la altă simțire singulară, tot atât de exclusiv dominantă în el"[13]. Așa cum spiritul nu poate fi gândit în afara universalității — dreptul, religia, eticul sunt spirit (obiectiv) tocmai datorită faptului că au un conținut universal[14] —, tot astfel sufletul este asociat indestructibil singularului.

Dar omul nu este doar spirit, ci este în același timp natură. Regăsim cu Hegel relația om-animal (natură) în chiar interiorul omului, și asta, în primul rând, sub forma relației spirit-suflet. Pasajul cel mai clar din *Filosofia spiritului*, în ce privește concepția lui Hegel despre suflet și relația acestuia cu spiritul este, în opinia mea, cel dedicat bolii psihice. Hegel folosește termenul „Wahnsinn", traductibil în limba română prin demență sau nebunie. Deși filosoful german nu utilizează expresia care mai târziu va căpăta, în literatura germană de specialitate, girul uzului unanim și anume „Geisteskrankheit" (boală a spiritului) totuși el tocmai despre boala spiritului vorbește. Această îmbolnăvire a spiritului e înțeleasă ca o slăbire a universalului din om, ceea ce permite manifestarea nestingherită a „naturalității" sale, numită și „determinările egocentrice ale inimii": „Conținutul ce devine liber în această naturalitate a sa, îl constituie determinările egocentrice ale inimii, vanitatea, mândria și celelalte pasiuni — iluzii, speranțe — dragostea și ura subiectului"[15]. După Hegel, „ca nemijlocită, inima aparține naturii și este egocentrică", adică subiectivă. Așadar, spiritul ca universal („principiile teoretice sau morale") ține sub control, în condiții de sănătate, naturalitatea, subiectivitatea, singularitatea omului. Între spirit și suflet există o tensiune permanentă, factorul dominant fiind, pentru o funcționare normală, spiritul. Boala psihică echivalează cu

inversarea raportului de forțe: „geniul rău al omului este cel ce în demență devine dominant…"[16] Întrepătrunderea dintre cele două niveluri, imixtiunea subtilă a sufletului (singularul) în spirit, imixtiune documentată atât de convingător de Nietzsche și apoi de Freud, este de neconceput pentru Hegel. În viziunea sa, spiritul e pur sau nu este.

Chiar dacă senzația sau sentimentul, prin natura lor singulare („…simțirea e ceva izolat, singular, accidental, ceva unilateral — subiectiv"[17]), pot avea conținuturi universale, spune Hegel cu referire la o tendință accentuată a epocii sale de a considera „inima și simțirea" drept criterii ale binelui, moralității, religiozității, totuși ele reprezintă un cadru corupător pentru spirit în măsura în care un conținut universal este prins într-o formă singulară. Cine se sprijină doar pe terenul simplei simțiri, se îndepărtează de terenul temeiurilor comune tuturor, terenul gândirii, singura care are acces la universal, ceea ce în plan practic presupune imposibilitatea predicției naturii actului, simțirea producând în egală măsură acte bune și acte rele. Să remarcăm identitatea de concepție în această privință dintre Hegel și Kant, ultimul devenind obiectul ironiei lui Schiller tocmai pentru separarea moralității de sentiment.

Dintre rezultatele cercetării lui Hegel asupra spiritului, cea mai expusă revizuirilor ulterioare a fost ideea despre consubstanțialitatea dintre spirit și conștiință. Pentru Hegel, de conștiință depinde însăși universalitatea spiritului: dacă senzația stă în întregime sub semnul singularului și accidentalului, ridicarea pe treapta conștiinței asigură depășirea singularității, deoarece „conștiința își exercită independența față de materialul simțirii prin aceea că ea îl ridică din forma *singularității* în forma *universalității* și reține dintr-însul esențialul omițând ceea ce e pur accidental și indiferent…"[18]

Nu numai filosofia inconștientului bazată pe psihanaliză contestă această indestructibilă asociere dintre spirit și

conștiință, asociere transformată în dogmă a filosofiei tradiționale, arhetipurile inconștientului colectiv descrise de Jung nefiind altceva decât spirit *inconștient*, dar și filosofia independentă de psihanaliză din primele decenii ale secolului al XX-lea. Printre alții, Nicolai Hartmann demonstrează în *Das Problem des geistigen Seins (Problema existenței spirituale)* că spiritul și conștiința nu se suprapun: există, pe de o parte, o activitate spirituală inconștientă (creația și receptarea artistică, înțelegerea intuitivă, gândirea intuitivă, raționamenul intuitiv), așa cum există, pe de altă parte, conștiință și inteligență nespirituale, puse în slujba nevoilor vitale, conștiință a cărei existență o constatăm și la animalele superioare. Hartmann afirmă că înțelegerea spiritului din perspectiva conștiinței este una din expresiile psihologismului: „Astfel, spiritul nu trebuie înțeles prin conștiință. Existența spirituală nu este o dimensiune psihologică… Depășirea psihologismului înseamnă eliberarea privirii filosofice pentru imperiul existenței spirituale"[19].

Pericolul psihologismului nu amenință doar teoriile idealiste, cum este cea a lui Hegel, ci și ceea ce Hartmann numește metafizicile inconștientului. Nu numai înțelegerea spiritului din perspectiva conștiinței scapă din vedere eterogenitatea sufletului în raport cu spiritul, ci și ipoteza că spiritul este înrădăcinat în straturile sufletești profunde (inconștientul). Deși Hartmann recunoaște existența inconștientului psihic, falimentul psihologiei conștiinței, precum și existența spiritului inconștient, acest fapt nu-l determină să facă vreo concesie psihologismului: „Chiar dacă existența sufletească nu este epuizată de conștiință și chiar dacă existența spirituală este mai cuprinzătoare decât conștiința, totuși ar fi eronat să punem în relație spiritul inconștient și sufletul inconștient și să-l caracterizăm pe primul din perspectiva ultimului"[20]. Ilustrarea care ne este oferită provine din domeniul logicii: legitatea logică prin intermediul căreia gândim lumea obiectuală nu ține de existența sufle-

tească, de actul de gândire, deși nu suntem conștienți de ea. Spiritul, conștient sau inconștient, se ridică deasupra sufletului, fiind „sfera ontică superioară", conchide Hartmann.

Privește oare această obiecție adusă de Hartmann metafizicilor inconștientului și încercarea prezentă de a construi o filosofie a inconștientului pornind de la psihanaliză? Altfel spus, eterogenitatea spiritului și sufletului ca regiuni ale existenței nu anulează *orice* încercare de a gândi filosofic psihanaliza? Voi examina pe rând cele două idei principale ale unei filosofii a inconștientului bazate pe psihanaliză, idei pe care le-am prezentat în capitolul anterior. Prima dintre ele, alimentată de hermeneutica psihanalitică, și anume „impuritatea spiritului" nu pune în discuție distincția spirit-suflet, ci operează cu ea. Ideea impurității spiritului nu se referă la geneza spiritului din suflet, nu „explică" nivelul ontic superior din perspectiva nivelului ontic inferior, cu alte cuvinte, nu este reducționistă, ci descrise doar, refuzând accentele psihologiste din psihanaliză, unele dintre ele prezente chiar în opera întemeietorului psihanalizei, un aspect al relației dintre cele două niveluri ale existenței, mai precis, relația dintre spiritul conștient și sufletul inconștient.

Procedând astfel, filosofia inconștientului completează și adâncește literatura de specialitate dedicată relației dintre spirit și suflet. Considerațiile lui N. Hartmann din *Problema existenței spirituale* au ca punct de plecare „experiența", și anume faptul că nu cunoaștem decât spiritul „purtat" (*getragen*) de nivelul ontic inferior, cel al sufletului. Această dependență a stratului superior, care este purtat, de stratul inferior, care-l poartă, constituie un fapt ontic fără excepție în lume. De aici decurge imposibilitatea ca stratul superior, purtat, să fie *independent* de stratul inferior, purtător. Așadar, spre deosebire de anumite orientări de gândire, calificate drept „visare speculativă", care susțin existența unei lumi aparte a spiritului, alături de cea empirică,

Hartmann afirmă că spiritul poate fi, în raport cu sufletul, doar *autonom*, și nu independent. Ceea ce este valabil pentru orice strat superior în raport cu stratul imediat inferior, care joacă rolul de strat purtător.

Faptul că spiritul este doar autonom în raport cu sufletul, și nu independent îi impune, alături de determinațiile care-i revin în exclusivitate, anumite determinații ale stratului purtător. În acest cadru al interrelațiilor dintre spirit și suflet se înscrie cu noi contribuții și filosofia inconștientului pe care o propun. Înainte de a mă referi la „impuritatea spiritului", prelucrare filosofică a hermeneuticii psihanalitice, iată modul în care concepe problema Nicolai Hartmann.

Spre deosebire de relația organicului cu anorganicul, în care treapta inferioară este preluată de treapta superioară și transformată de aceasta, legile fizicului rămânând în vigoare și în plan organic, psihicul nu se raportează în același mod la organic, nu-l preia, ci este doar „purtat" de acesta. „Viața sufletească nu «conține» organismul în sine, organele nefiind elementele sale, nici măcar în sensul cel mai exterior; și mai puțin legile organicului sunt pietrele sale de construcție"[21]. De același tip este și relația dintre spirit și suflet: existența spirituală este purtată și în același timp autonomă, prin autonomie netrebuind să înțelegem izolare, separare (*Abgelöstheit*).

Care sunt, așadar, determinațiile care revin spiritului în virtutea poziției sale ontice — aceea de a fi purtat de suflet? Alături de intersubiectivitate (obiectivitate), spontaneitate, personalitate, altitudinea individualității, diversitate etc., note specifice spiritului, acesta are în comun cu purtătorul său caracteristici cum ar fi temporalitatea, finitudinea, distructibilitatea. Din perspectiva hermeneuticii psihanalitice, trebuie adăugat la enumerarea lui Hartmann încă un atribut: *impuritatea spiritului*. Spiritul viu, spiritul întrupat include, tocmai în virtutea faptului că este purtat de suflet,

elemente care-i sunt eterogene, deși acestea funcționează, împreună cu întregul care le înglobează, după legile spiritului.

Relația dintre spirit și suflet presupune nu numai aspectul evidențiat de Hartmann, și anume faptul că stratul superior este „purtat" de stratul inferior, dar și un alt aspect, asupra căruia Hartmann nu insistă: este vorba de tensiunea dintre cele două niveluri eterogene, tensiune subliniată de Hegel, Klages și Freud. Impuritatea spiritului este una din soluțiile posibile pentru tensiunea dintre spirit și suflet.

Când am prezentat, cu câteva pagini mai înainte, concepția lui Hegel despre boala spiritului care este demența, a reieșit clar că pentru autorul *Filosofiei spiritului* relația spirit-suflet este o relație de opoziție tensionată: în condițiile funcționării normale a spiritului, acesta (universalul), își subordonează sufletul (singurul). Îmbolnăvirea spiritului aduce cu sine nu numai o relaxare a controlului exercitat de spirit asupra sufletului, ci și o inversare a raportului de forțe; din dominat, sufletul devine dominant. La Klages, aspectul conflictual al relației Geist-Seele, implicat de dezvoltările lui Hegel, trece pe primul plan. Din declarațiile pe care le face Klages la începutul cărții sale *Der Geist als Widersacher der Seele*, adevărat manifest al filosofiei vieții, reiese că înnoirea pe care o aduce în tratarea raportului spirit-suflet rezidă în două idei centrale: a) spre deosebire de concepțiile moștenite în problemă, care înfățișau tripartiția corp, suflet, spirit sub forma unei clădiri cu trei niveluri (corpul — temelia, sufletul — nivelul mijlociu, spiritul — ultimul nivel), Klages apropie până la indistincție primele două straturi, care devin expresia vieții; b) spiritul devine polul opus vieții, care urmărește ca scop final, distrugerea vieții, iar ca scop intermediar, separarea corpului de suflet și a sufletului de corp. La pagina 7 a numitei lucrări putem citi: „...corpul și sufletul sunt poli indestructibil uniți ai

celulei vieții, între care spiritul se insinuează din exterior, asemeni unei pene, cu scopul de a-i separa, deci de a lipsi corpul de suflet și sufletul de corp și în acest fel de a ucide viața la care ajunge".

Cartea lui Klages a rămas în istoria filosofiei prin insistența autorului asupra conflictului dintre Geist și Seele, precum și asupra acțiunii mortificatoare pe care spiritul o exercită asupra sufletului, insistență care a generat numeroase controverse. În timp ce la Hegel, controlul exercitat de spirit asupra naturalității omului este valorizat pozitiv, la Klages valorizarea aceluiași aspect devine negativă. Spiritul, care înseamnă cuprindere (*Erfassen*), înțelegere prin conceptualizare (*Begreifen*) și judecare (*Urteilen*) parazitează principiul vital (sufletul), trăirea la nivel senzorial (*Sinneseindruck*) și afectiv (*Gefühl*), distrugând, prin caracterul său punctual, care întrerupe fluxul devenirii, imaginile și simbolurile. „Abia intelectul unei vitalități împovărate de spirit ucide, fragment cu fragment, imaginile lumii, până când, în cele din urmă, rămân doar lucrurile, iar în viitor, doar cifrele."[22] Spiritul, scrie în altă parte Klages, a rupt unitatea dintre suflet și lume, manifestă în fenomene cum ar fi telepatia, presimțirile, clarviziunea, pentru a oferi în schimb calculul.

Cu tema represiunii pe care cultura o exercită asupra instinctelor, temă prezentă în toate lucrările lui Freud, începând cu *Studii asupra isteriei* (1895), cartea de început a psihanalizei, dar, mai ales în *Disconfort în cultură* (1936), întemeietorul psihanalizei se înscrie firesc în prelungirea criticii culturii practicate de filosofia vieții, mai întâi de Nietzsche și apoi de Klages. Contribuția specifică a psihanalizei, pe care o voi discuta în capitolul următor, consacrat antropologiei, constă în documentarea prin material clinic a disfuncțiilor pe care le induce spiritul (cultura) în planul sufletului: nevrozele concepute ca boli de integrare culturală, de trecere de la natură la cultură.

În paragraful de față mă refer doar la ideea impurității spiritului, în a cărei dezvoltare și adâncire rezidă aportul hermeneuticii psihanalitice la problematica relației Geist-Seele. Și în această privință psihanaliza se înscrie în prelungirea unui important reprezentant al filosofiei vieții — Fr. Nietzsche. Spre deosebire de acesta, care își obținea ideile doar din intuiție, speculație și introspecție, psihanaliza se alimentează dintr-o practică psihoterapeutică de un tip aparte — sursă de profunzime de neatins pe alte căi și modalitate de control pentru teorie.

3. Principiile hermeneuticii psihanalitice

Înainte de a expune ideea impurității spiritului din perspectivă psihanalitică este necesar să prezentăm esențializat principiile hermeneuticii psihanalitice, principii care o individualizează printre celelalte hermeneutici. Admiterea existenței inconștientului psihic constituie particularitatea principală a psihanalizei ca hermeneutică. Prin studiul nevrozelor, Freud a descoperit că simptomul este provocat de acțiunea patogenă a unor conținuturi psihice la care conștiința nu are acces și care sunt patogene tocmai pentru că se află în afara sferei de cuprindere a conștiinței.

Descoperirea inconștientului psihic este epocală nu numai pentru psihologie, ci și pentru filosofie, în speță pentru abordarea relației Geist-Seele. Dezmărginirea psihologiei, care, din momentul apariției psihanalizei, nu mai poate, cel puțin obiectiv, accepta limitarea psihicului la conștiință, trebuind să admită că psihicul este nu numai conștient, ci și inconștient, mai mult, că dimensiunea inconștientă se dovedește a fi decisivă, este dublată în plan filosofic de posibilitatea de a înțelege într-un mod nou relația Geist-Seele. Aportul psihanalizei în această privință se

concretizează mai întâi în relevarea unei noi dimensiuni a sufletului — sufletul inconștient. Conținuturile sufletului inconștient lămuresc modalitățile interferenței sale cu spiritul conștient.

Dacă vom compara concepția lui Hegel despre suflet cu cea a lui Freud, vom constata că există cel puțin o apropiere esențială: ambii, ca de altfel și Klages, îl echivalează cu naturalitatea omului. Pentru a specifica viziunea lui Freud, putem desemna sufletul ca totalitatea conținuturilor singulare, neacceptate de cultură (spirit), ale vieții instinctuale, accentul căzând în primul rând pe sexualitatea infantilă, care devine obiectul refulării tocmai datorită naturii sale anticulturale. E suficient, pentru a ilustra afirmația, să invoc tendințele incestuoase ale copilărie, pe care psihanaliza le înregistrează în inconștientul tuturor oamenilor.

Discutând într-un studiu din 1915 (*Triebe und Triebschicksale*), despre „destinele instinctelor", Freud menționează, alături de transformarea în contrariu, întoarcerea împotriva propriei persoane, sublimarea și refularea. Pentru înțelegerea relației spirit-suflet din perspectivă psihanalitică de o importanță paradigmatică este tocmai refularea. Generic, putem spune să sufletul inconștient se naște prin refulare, adică prin respingerea și menținerea în afara conștiinței a anumitor conținuturi psihice. Freudian vorbind — și deocamdată mă concentrez asupra punctului de vedere al întemeietorului psihanalizei —, îndepărtarea din conștiință a unui anumit conținut este necesară pentru a evita un conflict producător de neplăcere între o tendință instinctuală singulară și o cerință culturală. Freud, asemeni lui Hegel, plasează natura (sufletul) în opoziție față de cultură (spiritul).

Reprimate pe parcursul trecerii de la natură la cultură, anumite tendințe instinctuale vor constitui partea cea mai mare și cea mai importantă, în viziune psihanalitică, a

vieții psihice — inconștientul. Însă o caracteristică definitorie a inconștientului este dinamismul. Conținuturile psihice refulate au tendința permanentă de a reveni în conștiință. Cum acestei reveniri i se opune instanța refulantă, „întoarcerea refulatului“ nu este posibilă, cu anumite excepții, decât în forme deghizate, mascate. La toate produsele activității umane participă inconștientul, prezența sa nefiind însă nemijlocită, ci mijlocită (de deformări). Nu numai simptomul, visul, actul ratat, dar și cuvântul de spirit, opera artistică, morala, religia au o structură de sens bietajată: un conținut manifest înregistrat de conștiință, în care trebuie să căutăm conținutul (sensul) latent (inconștient), care va fi întotdeauna de natură instinctuală. Pentru a ne referi doar la relația dintre spiritul conștient și sufletul inconștient, se poate spune că, întotdeauna, în sacru vom găsi ascuns profanul.

Hermeneutica psihanalitică include o tehnică de descifrare a deformărilor fără de care sufletul inconștient nu se poate manifesta, datorită cenzurii, la nivelul spiritului conștient. Paradigma hermeneuticii psihanalitice este interpretarea visului. Pentru că asemeni visului, produsele spirituale presupun un travaliu de traducere a sensului conținutului latent, fapt atestat de suprapunerea perfectă dintre tehnica visului și tehnica Witz-ului sau a creației artistice, de exemplu, interpretarea visului, ca demers invers încifrării onirice, oferă cheia pentru orice descifrare a sensului latent în sensul manifest.

Din rândurile de mai sus reiese că hermeneutica psihanalitică este de neconceput fără stabilirea a două identități structurale: a) dincolo de varii deosebiri, simptomul nevrotic, pe de o parte, și visul, actul ratat, cuvântul de spirit, pe de altă parte, au aceeași structură duală (conținut manifest — conținut latent); cu alte cuvinte, boala (nevroza) și sănătatea psihică, de care țin visul, actul ratat și cuvântul de spirit, se deosebesc doar gradual; b) produsele culturale

majore, cum ar fi literatura, și produsele psihice individuale de tipul visului nu se deosebesc structural, în ambele sensul manifest și sensul latent interferând la nivelul primului, deși literatura încorporează valoarea estetică, în timp ce visului îi este eterogenă. Atât în literatură, cât și în vis vom regăsi aceleași conținuturi refulate. Că Freud cunoștea diferența dintre literatură și vis în plan axiologic o dovedește afirmația sa despre inaccesibilitatea talentului scriitorului, sursa valorii estetice, pentru psihanaliză, afirmație avansată la începutul studiului său dedicat lui Dostoievski (*Dostoievski și paricidul*).

4. Spiritul inconștient și problema psihologismului

Dacă „impuritatea spiritului", prima din ideile în jurul căreia se poate construi o filosofie a inconștientului pornind de la psihanaliză, nu stă sub semnul psihologismului, întrucât nu reduce spiritul la suflet, relevând doar imixtiunea deghizată a sufletului la nivelul spiritului, ideea spiritului inconștient pare a fi, cel puțin în variantă freudiană, într-o situație diferită.

Nu numai Nicolai Hartmann, ci și Max Scheler susține că spiritul nu poate fi derivat din suflet. Metoda psihologică în filosofie, pe care Max Scheler o descrie și combate în amplul studiu *Die transzendentale und die psychologische Methode*, metodă bine reprezentată în primele decade ale secolului al XX-lea prin gânditori ca Lipps, Laas, James, Avenarius, Cornelius, afirmă însă tocmai ideea contrară: „Tot ceea ce ne este dat ca ceva obiectual real, fie că e vorba de corpuri, tradiții, procese sufletești singulare, știință, artă, religie, constituie fapte de conștiință (*Bewußtseinstatsachen*) de care luăm cunoștință prin experiență. Orice

abordare filosofică, fie că se numește teoria cunoașterii, logică, etică, estetică, metafizică nu poate avea altă sarcină decât de a constata anumite fapte de conștiință, de a le descrie, clasifica și de a le explica cauzal geneza“[23]. Spre deosebire de metoda transcendentală care practică o reducție logică, metoda psihologică apelează la o reducție cauzală. Din perspectiva celei din urmă, sarcina teoriei cunoașterii ar fi, arată Scheler, de a vedea cum s-au format conceptele cele mai generale ale științei în experiența psihică reală, și nu de a înregistra modul în care se succed conceptele în logica atemporală.

Dacă Freud s-ar fi manifestat ca filosof profesionist, Max Scheler l-ar fi situat cu siguranță printre reprezentanții metodei psihologice. Dar nu în legătură cu „faptele de conștiință“, ci în legătură cu faptele ce țin de inconștient. Deși nu tematizează problema spiritului inconștient, Freud e primul din mișcarea psihanalitică la care o întâlnim. Restructurările teoretice pe care le aduce a doua teorie freudiană despre aparatul psihic, elaborată în jurul anului 1920, ne pun de fapt în fața a două tipuri de inconștient, nu numai eterogene, ci și opuse. Primul tip este ceea ce în termenii relației spirit-suflet am numit suflet inconștient, adică totalitatea conținuturilor singulare care țin de viața instinctuală și care sunt, din acest motiv, repudiate și reprimate de dimensiunea culturală a omului. Deși reprimate, ele se manifestă deghizat la nivelul spiritului conștient. Din punct de vedere moral, acest prim tip de inconștient poate fi echivalat cu răul, cu demonicul.

Cel de-al doilea tip de inconștient pe care-l descrie teoria freudiană târzie poate fi calificat ca situându-se sub semnul binelui. Există, după Freud, o instanță inconștientă (supraeul), care încorporează cerințele culturale (morale, estetice, civice) — adevărata dimensiune spirituală inconștientă a personalității. Însă, după Freud, spiritul inconștient se formează pe parcursul ontogenezei din elemente

care țin de suflet — sentimentele de iubire și ură, care dau conținut complexului Oedip. Vom amâna pentru capitolul al IV-lea, dedicat tratării spiritului inconștient, discuția referitoare la posibilitatea sau imposibilitatea de a deriva spiritul din suflet, mărginindu-ne aici la a menționa că în psihanaliza freudiană există, alături de perspectiva genetică asupra spiritului, pe care o putem califica din unghiul de vedere al unui Scheler sau Hartmann, drept psihologistă, o perspectivă funcțională. Din acest ultim punct de vedere se recunoaște autonomia spiritului. Chiar dacă se naște din suflet, spiritul are, după Freud, autonomie funcțională. Odată constituit, spiritul inconștient funcționează după legi proprii, controlează și se opune sufletului inconștient, uneori chiar mai eficient decât o poate face spiritul conștient.

Concepția lui Jung despre spiritul inconștient (arhetipurile inconștientului colectiv) satisface integral exigențele filosofice privitoare la spirit. Într-un prim moment al elaborării teoriei inconștientului colectiv, cel anterior anilor 1936–1937, când arhetipurile erau considerate a fi precipitate ale experienței filogenetice a speciei umane, „patterns of behaviour“ sau instincte culturale, am putea identifica totuși o formă diluată de psihologism — antropologismul. Conform acestuia, arată Mircea Florian în *Logică și epistemologie*, „legile logicii (și alte manifestări alte spiritului, am adăuga) sunt legi umane, prin urmare, adevărul cel mai obiectiv păstrează un coeficient uman, relația cu subiectivitatea.“[24] Varianta ultimă a teoriei lui Jung însă, care abandonează viziunea biologică asupra formării arhetipurilor și lasă deschisă poarta spre metafizic, nu contrazice cerințele obiectivismului. Este momentul în care Jung depășește monismul lui Freud și se declară dualist. Spiritul și materia sunt două entități independente, care nu pot fi derivate una din alta. Inconștientul colectiv, echivalat de Jung cu spiritul inconștient, nu datorează nimic în ce privește constitui-

rea sa experiențelor individuale și nici experiențelor fundamentale ale genului uman.

Funcționarea spiritului inconștient nu este, pentru Jung, afectată de sufletul inconștient, spre deosebire de funcționarea spiritului conștient. Acțiunea generatoare de cultură a arhetipurilor este directă, nemijlocită, neperturbată sau impurificată de elemente singulare. Pentru a folosi un termen al lui Blaga, spiritul inconștient, înțeles ca inconștient colectiv, se manifestă prin „personanță" în planul conștiinței, adică nemodificat, nedeformat, doar diminuat, asemeni unui ecou.

Odată fixate cadrele filosofice ale hermeneuticii psihanalitice, se poate trece la dezvoltarea ideii impurității spiritului. Subcapitolele „Actul ratat și cogito-ul cartezian", „Interpretarea visului — paradigmă a hermeneuticii psihanalitice", „Hermeneutica simptomului nevrotic" vor pregăti treptat terenul pentru subcapitolele dedicate literaturii, moralei, religiei sau științei, în care, utilizând instrumentele dobândite pe parcurs, voi documenta modul în care sufletul inconștient se insinuează în spiritul conștient.

5. Actul ratat și cogito-ul cartezian. Problema subiectului

Din perspectiva filosofiei inconștientului, studiul actului ratat este mai curând un necesar exercițiu pregătitor pentru documentarea ideii impurității spiritului. Imixtiunea conținuturilor inconștiente (preconștiente) în planul conștiinței nu vizează spiritul conștient, mai ales dacă e vorba de fenomene ca uitarea unor proiecte sau pierderea de obiecte. Cercetarea lapsusurilor — greșelile de pronunțare, scriere sau lectură a cuvintelor — ar putea fi chiar mai mult decât un exercițiu pregătitor, dacă vedem în cuvânt, așa

cum gândea Constantin Noica, forma cea mai pregnantă a spiritului. Intenția inconștientă ar perturba, modifica, deforma, în acest caz, însuși elementul spiritului.

Chiar dacă varianta de act ratat care este lapsusul ne-ar apropia mai mult de hermeneutica fenomenelor culturale complexe, totuși atuul cognitiv al actului ratat rămâne, indiferent de tipul său, transparența, derivată din simplitate. Reconstruirea cu mijloace psihanalitice a sensului latent dintr-un roman cum este *Casa Buddenbrook* de Thomas Mann este incomparabil mai dificilă decât identificarea, cu aceleași mijloace, a intenției ascunse care a dus la ratarea unei întâlniri sau a factorului perturbator inconștient dintr-un lapsus.

Deoarece actul ratat revelează câteva din particularitățile hermeneuticii psihanalitice, particularități care pot fi regăsite și în cazul visului, simptomului nevrotic sau cuvântului de spirit, mă opresc asupra lor înainte de a vedea în ce fel hermeneutica actului ratat ne pregătește pentru o nouă înțelegere a relației spirit-suflet.

Ce frapează de la început este discrepanța dintre caracterul insignifiant al fenomenului și importanța pe care i-o acordă psihanaliza. În acest sens, trebuie menționat că abia psihanaliza teoretizează coerent actul ratat, Freud revendicându-și pe bună dreptate paternitatea includerii sale în câmpul psihologiei. De ce a fost nevoie de atâta timp — *Psihopatologia vieții cotidiene* apare abia în 1903 — pentru ca un fenomen cotidian să facă obiectul unei teorii psihologice de sine stătătoare? Cauza pare a fi tocmai insignifianța sa. Disfuncțiile psihice subsumate sub denominarea de act ratat afectează doar pasager aspecte neesențiale ale vieții psihice, spre deosebire de simptom care afectează durabil aspecte esențiale. Pronunțarea sau audiția greșită a unui cuvânt sunt punctuale și pot fi corectate imediat, înainte de a deveni o problemă pentru individ. Pe de altă parte, actele ratate nu au, cu excepția pierderii

de obiecte, consecințe pragmatice demne de a fi luate în seamă.

Importanța pe care psihanaliza o acordă actelor ratate pare disproporționată în raport cu locul pe care ele îl ocupă în viața psihică. Cartea pe care Freud le-o dedică, tocmai *Psihopatologia vieții cotidiene*, constituie cheia de boltă a extinderii psihanalizei de la psihopatologie la psihologie, de la fenomenele morbide la cele ale stării de sănătate. După A. Farrou și H. Scheffer, „psihanaliza și-a schimbat în mod fundamental poziția prin descoperirea actelor ratate, mai mult decât o făcuse cu teoria viselor. Dacă nu există decât o tranziție între normal și nevrotic, dacă, în structura psihologiei abisale, nu există decât o diferență de grad între lapsus și cea mai penibilă obsesie, atunci psihanaliza nu mai este o psihoterapie, o metodă curativă pentru bolile psihicului, ci mai curând psihologia vieții normale"[25].

Capitolul final din *Psihopatologia vieții cotidiene*, intitulat semnificativ „Determinism. Credință în hazard și superstiție" dezvoltă, în prelungirea cercetării actului ratat, una din ideile predilecte ale lui Freud — ideea caracterului riguros al determinismului psihic. Faptul că perturbările minore ale vieții psihice de tipul actului ratat se dovedesc a fi, în pofida aparențelor, „pe deplin motivate și determinate de motive necunoscute conștiinței", îl întărește pe Freud în convingerea că în viața psihică nu există hazard.

Așadar, locul central acordat actului ratat în edificiul psihanalizei este concordant cu unul din principiile hermeneuticii freudiene, și anume cu principiul *discordanței între importanța indiciilor și importanța problemei la care trimit*. Mai ales interpretarea viselor a demonstrat că tot ce, în conținutul manifestat, este neînsemnat, minuscul, trimite la aspecte esențiale din conținutul latent. Tot astfel, insignifiantul act ratat aduce dovada decisivă referitoare la unitatea

structurală dintre boală și sănătatea psihică, precum și la rigurozitatea determinismului psihic. Ceea ce din perspectiva conștiinței pare produsul hazardului este în fapt produsul determinismului psihic inconștient.

Disputa lui Freud cu adepții altor puncte de vedere explicative asupra actului ratat conduce la o altă trăsătură esențială a hermeneuticii psihanalitice. Reprezentanții orientării fiziologice sau psihofiziologice, printre aceștia numărându-se și celebrul Wundt, susțineau că fenomene ca tulburările circulatorii, oboseala, excitația, perturbările de atenție constituie cauzele sau, cel puțin, condițiile necesare pentru producerea actului ratat. În schimb, reprezentanții punctului de vedere pe care-l putem numi „fonetic" (filologul Meringer și psihiatrul Meyer) subliniază rolul jucat de relațiile fonetice dintre cuvinte — consonanțe, asonanțe — în formarea greșelilor de limbaj. Ca și factorilor fiziologici sau psihofiziologici, factorilor fonetici li se atribuie rolul de cauze sau condiții necesare.

Susținut de numeroase exemple, efortul lui Freud, de altfel încununat de succes, vizează reducerea importanței factorilor mai sus menționați la rangul de simple *condiții favorizante*. Consecința demonstrației lui Freud este că disfuncțiile grupate sub termenul generic de acte ratate sunt fenomene psihice, adică fenomene cu *sens*, rezultanta interferenței a două intenții — una conștientă și perturbată, alta preconștientă sau inconștientă și perturbatoare. Plasarea precumpănitoare a actului ratat în câmpul psihicului, detașarea sa de somatic sau fizic, permite conceperea sa ca un fenomen cu sens, îl transformă în obiect al hermeneuticii. Vom constata același demers în cazul visului și al simptomului nevrotic: ambele sunt fenomene psihice provenite din înfruntarea unor tendințe psihice contrare, doar astfel putându-se vorbi de sensul lor. După Freud, problema sensului se poate pune cu îndreptățire doar începând cu lumea psihică.

După o cercetare extrem de minuțioasă, în finalul *Psihopatologiei vieții cotidiene*, Freud enunță câteva concluzii generale. Printre acestea, un loc important îl ocupă ideea referitoare la natura (sau conținutul) tendințelor inconștiente care, interferând cu o intenție conștientă, produc actul ratat. În cele mai multe cazuri, tendința perturbatoare ține, dacă gândim lucrurile în termenii relației spirit-suflet, de suflet, de ceea ce e singular în naturalitatea omului. „Sentimentele și impulsurile egoiste, gelozia, ostilitatea, toate reprimate de educația morală, se folosesc adesea, la omul sănătos, de calea actului ratat pentru a-și manifesta forța incontestabilă, nerecunoscută însă de instanțele psihice superioare."[26]

Întreaga problematică a opoziției dintre natură și cultură (suflet-spirit) e conținută în rândurile de mai sus și poate fi regăsită în toate lucrările importante ale lui Freud. Tensiunea dintre cele două dimensiuni se rezolvă în cazul actului ratat printr-o cedare de scurtă durată, la care cerințele culturale sunt constrânse să consimtă sub presiunea tendințelor naturale (singulare). „Producerea acestor acte ratate și acțiuni accidentale echivalează în bună parte cu o tolerare comodă a ceea ce nu este moral." De obicei, interferența dintre acțiunea conștientă și tendința inconștientă apare ca un compromis al celor două, ca o condensare a lor, în care ponderea unuia sau altuia din elementele componente variază în funcție de situația raportului de forțe. Mult mai rar se întâmplă ca tendința subiacentă să înlocuiască complet intenția conștientă. Este cazul președintelui Camerei Deputaților din Austria, din timpul lui Freud, care a deschis într-o zi ședința spunând: „Stimați domni, constat prezența unui număr suficient de persoane și declar ședința *închisă*".

Adâncindu-ne pentru o clipă în uriașa cazuistică oferită de Freud, constatăm că unul din motivele subiacente care produc în mod frecvent lapsusul este ostilitatea. S. Ferenczi,

cunoscutul discipol al lui Freud, relatează că într-o discuție despre orașele Italiei septentrionale care păstrează semnele influenței austriece nu a fost capabil să reproducă numele orașului la care se gândea — Verona. Amnezia a fost provocată de coincidența de nume dintre orașul italian și bătrâna servitoare a casei unde fusese găzduit în respectivul oraș (în maghiară, Veronica se pronunța Verona), servitoare față de care nutrea puternice sentimente de antipatie.

Uneori, ostilitatea inconștientă poate genera acte ratate mai mult sau mai puțin benigne. Freud reproduce după Hitschmann un caz de lapsus repetat în redactarea rețetelor, în care medicul, un bărbat tânăr incomodat în viața sa erotică de conviețuirea cu bătrâna sa mamă și un frate mai tânăr, prescrie unor doamne în vârstă doze de zece ori mai mari de beladonă, fiind silit, în momentul în care și-a dat seama de eroare, să retragă rețeta. Tânărul medic a deplasat asupra pacientelor sale vârstnice atât ostilitatea față de mama sa, cât și dorința de a o elimina. Cum ostilitatea față de părinți este una din atitudinile pe care cultura le condamnă extrem de sever, ea nu se poate manifesta direct, ci doar pe calea de două ori ocolită a actului ratat periculos față de femeile în vârstă, care-i aminteau de mama sa.

Nu doar o dorință distructivă inconștientă se poate exprima prin actul ratat, ci și una autodistructivă. Freud vorbește despre „sinuciderea inconștientă". „Cunosc mai multe cazuri de accidente fatale aparent întâmplătoare (căderi de pe cal sau din trăsură), despre care se poate presupune, în lumina împrejurărilor în care s-au produs, că sunt sinucideri inconștiente."[27] Afirmația este susținută prin cazul unui excelent ofițer de cavalerie, care în timpul unor curse, contrar abilităților sale recunoscute, cade din șea, se rănește grav și în câteva zile moare. Circumstanțele accidentului sunt dominate de decesul mult-iubitei sale mame, fapt care-l deprimă profund. În aceeași categorie pot fi incluse și automutilările.

Agresivitatea inconștientă îndreptată împotriva semenilor se poate manifesta și sub forma benignă a deformării de nume proprii. Ca și în cazul în care deformarea unor astfel de nume este conștientă, intenționată, lapsusul trădează disprețul față de cel al cărui nume este pronunțat incorect. Un contemporan al lui Freud, care nu accepta metoda catartică propusă de acesta și de Breuer, vorbea de metoda „Freuer-Breud"! Invers, când autorul lapsusului își atribuie numele unei persoane străine, acest fapt trădează aspirația inconștientă spre o poziție, situație inaccesibilă altfel decât printr-o „uzurpare" momentană.

Aprecierea conținută în denominarea tehnică a fenomenului, atât în limba germană (*Fehlleistung*), cât și în limba română (act ratat), indică inconfundabil contraperformanța, eroarea, disfuncția, eșecul unei activități conștiente. Însă doar din perspectiva conștiinței, valorizarea este negativă. Din perspectiva inconștientului, actul ratat este un act reușit: tendința refulată a reușit să se impună fie doar și pentru o clipă, în pofida interdicțiilor culturale. Naturalitatea singulară a străpuns bariera normelor culturale, lăsându-ne să întrevedem terenul mișcător, mlăștinos pe care a fost edificată cultura. În acest sens, actul ratat este o mărturisire, nu numai individuală, ci și colectivă. Victoria culturii asupra naturii este doar parțială și provizorie. Forțele pe care spiritul, cultura le-a alungat în inconștient revin la suprafața conștiinței în anumite momente, parcă pentru a ne avertiza împotriva iluziei despre atotputernicia culturii.

Când la acuzația de venalitate, direcția unui periodic din Austria contemporan cu Freud a răspuns: „Cititorii noștri sunt martori că noi am apărat întotdeauna binele general în modul cel mai *interesat*", înlocuirea cuvântului dezinteresat, vizat de intenția conștientă, prin contrariul său, echivalează cu o mărturisire. La fel stau lucrurile în cazul recomandării pe care autorul unor scrisori o face unei rude: în

loc de îndemnul de a consulta pe profesorul X, în text a apărut „de altfel te sfătuiesc să-l *insulți* fără întârziere pe profesorul X". În sfârșit, atât de frecventul obicei al persoanelor căsătorite de a se juca cu verigheta trădează dificultăți conjugale și gânduri ostile mariajului.

Demn de remarcat este și faptul că actul ratat ne prilejuiește nu numai întâlnirea cu inconștientul „de jos", într-una din formele sale. *Psihopatologia vieții cotidiene* este una din rarele lucrări unde Freud vorbește și de refularea binelui. Exemplul oferit este concis și concludent: interzicându-și, în timpul doliului care a urmat decesului mamei sale, frecventarea teatrelor, o doamnă din Viena cedează, spre sfârșitul perioadei cuvenite, presiunii prietenilor și-și cumpără bilet pentru un spectacol care se anunța foarte interesant. Ajunsă la teatru, constată că și-a pierdut biletul. Intenția inconștientă nu mai stă în acest caz sub semnul singularului, egoismului, răului, ci sub semnul binelui, al generalului, respectarea până la capăt a doliului asumat. Este vorba de unul din pasajele care-i va fi inspirat pe culturaliștii americani să extindă accepția termenului „refulare", care, în concepția lor, vizează nu numai tendințele instinctuale interzise, accepție prevalentă la Freud și în psihanaliza ortodoxă, ci și tendințele de sorginte culturală, „binele".

Indiferent dacă e rezultatul intervenției inconștientului „de jos" sau al inconștientului „de sus", actul ratat trimite și la o altă problemă filosofică, problema cogito-ului și a subiectului, înrudită cu problema impurității spiritului. Asemeni visului, simptomului nevrotic, cuvântului de spirit, actul ratat demonstrează că planul conștient, la nivelul căruia se manifestă, constituie doar „locul efectelor de sens", și nu originea sensului. De aceea, psihanaliza este, alături de structuralism, una din disciplinele care pune în discuție pretenția „de a considera reflexia subiectului asupra sa și punerea subiectului de către sine

însuși drept un act originar, fundamental și fondator", arată Paul Ricoeur.[28]

Efortul lui Descartes de a întemeia filosofia pe certitudinile oferite de reflexie s-a alimentat din incertitudinile acumulate de tradiția filosofică în ce privește lucrurile. Reluând această tradiție, și în special cea sceptică, dubiul cartezian are, după cum se știe, un rol metodic. Iluziile pe care ni le produc simțurile, ca și visele, despre lucruri, determinându-ne să atribuim realitate unor fantasme, sunt utilizate de Cartezius pentru a dobândi conștiința realității spirituale, afirmă Emil Bréhier.[29] Certitudinea primă a filosofiei carteziene e obținută din îndoiala privitoare la lucruri. Dubiul este un gând, gândul meu: „dubiul meu, care este gândul meu, este legat de existența acestui eu care gândește; nu pot să-mi dau seama că gândesc fără a avea certitudinea că exist. *Cogito ergo sum*… Astfel, Descartes ajunge la o primă judecată de existență înlocuind cercetarea sterilă asupra obiectelor cu reflexia asupra aceluia care cercetează"[30].

Cu ideea de inconștient Freud se alătură lui Marx și Nietzsche întru combaterea iluziilor conștiinței, de astă dată. Deși nu tematizează problema subiectului, psihanaliza o presupune în sensul că descoperirea inconștientului și în special a caracterului său dinamic face cu neputință o filosofie a subiectului ca filosofie a conștiinței. Paul Ricoeur afirmă pe bună dreptate în studiul *Une interpretation philosophique de Freud* că psihanaliza poate fi folosită împotriva dogmatismului conștiinței, așa cum Descartes a folosit argumentele sceptice împotriva dogmatismului lucrului. Principala obiecție care poate fi adusă cogito-ului cartezian din perspectiva psihanalizei este confuzia pe care o face între apodicticitate și adecvare, confuzie inerentă conștiinței imediate.

Prin apodicticitatea cogito-ului, Paul Ricoeur desemnează faptul că adevărul propoziției *cogito ergo sum* nu este

anulat de conținutul eventual eronat al gândurilor subiectului. Chiar dacă toate asertiunile mele sunt greșite, e necesar ca eu cel ce gândesc să fiu. Dar apodicticitatea cogito-ului nu antrenează și adecvarea sa, așa cum presupuneau Descartes și filosofii care i-au urmat. În formularea lui Paul Ricoeur: „Eu sunt, dar ce sunt eu, eu care sunt? Iată ceea ce nu știu“[31]. Ideea de inconștient, așa cum o avansează psihanaliza, introduce o distanță între apodicticitate și adecvarea judecății referitoare la modul de a fi al subiectului. Sau, în termenii lui Jacques Lacan, subiectul încetează să fie transparent și unitar.[32]

Conștiința de sine imediată este, din perspectivă psihanalitică, conștiință falsă. Pentru a ilustra modul în care conștiința de sine se înșală, putem utiliza chiar raportarea acesteia la actul ratat. Printre condițiile de existență ale actului ratat, Freud enumeră, alături de încadrarea în limitele stării normale și caracterul pasager, o a treia particularitate, la prima vedere bizară: „Chiar dacă ne dăm seama de actul ratat, nu vom admite că motivația sa se află în noi, ci vom fi tentați să-l explicăm prin «neatenție» sau să-l marginalizăm ca pe ceva «întâmplător»“[33]. Așadar, conștiința de sine imediată refuză să admită că tendința care și-a făcut drum spre manifestare, adesea asocială și din acest motiv incomodă pentru latura culturală a personalității, aparține subiectului. Între explicațiile stereotipe pe care autorii actului ratat le furnizează, când sunt puși în fața disfuncționalității lor de moment, pe primul plan se situează cele care anulează sensul (neatenția și întâmplarea), plasând actul ratat în domeniul non-sensului. Este evident că această eroare a conștiinței de sine imediate se alimentează din narcisism. Pentru imaginea de sine a subiectului, actul ratat reprezintă de două ori o leziune narcisică: pe de o parte, psihopatologia vieții cotidiene îl pune, uneori, într-un mod brutal, în fața propriei „umbre“, pe care nu e dispus să și-o asume; pe de altă parte, aceeași psihopato-

logie îi demonstrează că sursa sensului scapă controlului conștiinței.

Că eul nu este stăpân nici măcar în propria casă o demonstrează în alt mod atât visul, cât și simptomul nevrotic. Și în acest caz sensul, mult mai încifrat, nu ține de conștiință, care doar îl înregistrează, de obicei, ca pe un nonsens. Conștiința de sine imediată se apără de acest aparent corp străin atribuindu-l proceselor organice — teoria somatică asupra visului, conform căreia fenomenele onirice sunt expresia diminuării activității creierului în timpul somnului (Binz), sau teoria somatică asupra simptomului, după care tulburările activității creierului ar explica disfuncțiile nevrotice (Kraepelin).

Mai mult decât atât, teoria psihanalitică ajunge, prin generalizări succesive, la concluzia omniprezenței inconștientului: orice activitate umană și orice produs al activității omului îl presupune ca pe un element coparticipant într-o mai mare sau mai mică măsură. Chiar spiritul științific, la prima vedere forma cea mai apropiată de idealul spiritului pur, nu este ferit de imixtiunea sufletului inconștient. O spune, printre alții, Gaston Bachelard cu autoritatea sa de om de știință și de istoric al științelor, dar și de excelent cunoscător al psihanalizei. Psihanaliza cunoașterii științifice pe care o propune în *La formation de l'esprit scientifique* și pe care o ilustrează prin *Psihanaliza focului* are un dublu scop, cognitiv și terapeutic.

În plan cognitiv, psihanaliza cunoașterii științifice își propune să evidențieze aspectele subiective, „impure", care se ascund în spatele a ceea ce se pretinde a fi obiectiv. „Este suficient să vorbim despre un obiect pentru a ne crede obiectivi. Dar prima noastră opțiune, obiectul ne indică pe noi într-o măsură mai mare decât cea în care îl desemnăm noi pe el, și ceea ce considerăm că reprezintă reflecțiile noastre fundamentale asupra lumii, nu este adeseori decât o confidență asupra tinereții spiritului nostru. Câteodată ne

mirăm în fața unui obiect ales; adunăm ipoteze și reverii; ne formăm astfel convingeri care au aparența unei științe. Dar sursa inițială este impură: evidența primă nu este un adevăr fundamental", scrie Bachelard chiar la începutul *Psihanalizei focului*[34].

În plan terapeutic sau „pedagogic", termen preferat de Bachelard, descoperirea „acțiunii valorilor inconștiente aflate chiar la baza cunoașterii empirice și științifice", urmărește tocmai atingerea unei adevărate obiectivități. În termenii gânditorului francez, scopul psihanalizei cunoașterii științifice este „să vindecăm spiritul de fericirile sale, să-l smulgem din narcisismul creat de evidența primordială, să-i oferim alte dovezi decât posesiunea, alte forțe de convingere decât căldura și entuziasmul…"[35] Adevărata obiectivitate științifică se obține criticând nu numai senzația, bunul-simț, sau practica habituală, ci și complexele inconștiente ale cercetătorului, pentru că acestea, deși eterogene spiritului său, îl influențează.

Revenind la cogito-ul cartezian, întâlnirea filosofiei cu psihanaliza produce un cogito „rănit" (Paul Ricoeur) în măsura în care conștiința de sine imediată nu este sursa sensului, iar subiectul nu poate fi, din acest motiv, plasat la nivelul eului. Eu cel care sunt, pentru că gândesc, nu sunt cel care-mi închipui că sunt pentru că nu eu gândesc, ci sunt gândit de forțe aflate dincolo de pragul conștiinței. Pe bună dreptate, Paul Ricoeur îl opune pe Freud lui Descartes și Husserl, care încep printr-un act de recunoaștere a capacității conștiinței de sine imediate de a se deține, apropiindu-l de Spinoza, la care începutul constă în suspendarea liberului arbitru, al controlului conștiinței: „Asemeni lui Spinoza, Freud începe prin negarea liberului arbitru aparent al conștiinței, în măsura în care acesta este de fapt o ignorare a motivațiilor ascunse"[36].

Refuzând să împărtășească iluziile conștiinței imediate, psihanaliza nu-și limitează influența în planul filosofiei la

un rol distructiv. Dimensiunea constructivă a contribuției psihanalizei la problema cogito-ului și a subiectului poate fi rezumată, în viziunea lui Ricoeur, în două idei: conștiința ca sarcină și arheologia subiectului.

Critica pe care psihanaliza o exercită asupra conștiinței de sine imediate nu implică negarea conștiinței. Ceea ce contestă psihanaliza în temeiul experienței clinice este doar postularea eului și a conștiinței ca puncte de plecare solide. În psihanaliză, spre deosebire de filosofia carteziană, conștiința nu este origine, ci punct final, adică „sarcină“. Terapia psihanalitică rezidă în esență într-un proces de conștientizare a conținuturilor inconștiente, indiferent dacă e vorba de inconștientul personal (Freud) sau de inconștientul colectiv (Jung). Motivațiile subterane, despre care conștiința imediată nu știe nimic, sunt aduse în lumina conștiinței și integrate acesteia. Conștiința mediată de procesul analitic este o conștiință extinsă care se deține într-adevăr. Din punctul de vedere al problematicii relației spirit-suflet, psihanaliza ca terapie sau ca teorie contribuie la „lămurirea“ (C. Noica) spiritului conștient prin identificarea elementelor eterogene care țin de sufletul inconștient (inconștientul personal) și integrarea lor, ceea ce le face inofensive.

Dacă subiectul nu poate fi, psihanalitic vorbind, eul conștient în imediatitatea sa, atunci cum îl mai putem gândi? Tocmai căutarea cu mijloace psihanalitice a adevăratului subiect e numită de Ricoeur „arheologia subiectului“. Ca orice arheologie, psihanaliza este simultan o întoarcere în spațiu și timp, o coborâre de la nivelul eului conștient spre se-ul inconștient, cea mai veche instanță a personalității. În termenii primei „topici“, arheologia este o deplasare regresivă de la conștient la inconștient. Dacă vom urma drumul indicat de regresia pe care o parcurge visul spre straturile și etapele arhaice ale personalității, în spatele încifrărilor sale vom găsi dorința infantilă, dorința anticulturală, în

ultimă instanță narcisismul, forma originară a dorinței. Din perspectiva arheologiei subiectului, „eu gândesc" devine „se-ul gândește". Capitolul următor, dedicat visului, va relua pe larg aceste idei.

6. Interpretarea visului — paradigmă a hermeneuticii psihanalitice. Dorința

Cu visul și interpretarea sa ne situăm, la prima vedere, tot în anticamera filosofiei inconștientului. În primul rând, pentru că în cazul visului nu poate fi vorba, cel puțin la prima vedere, de spirit. Reîntâlnim situația familiară nouă prin studiul actului ratat, în care conștiința (nu spiritul conștient) înregistrează formațiuni confuze, lacunare, adesea ilogice, ininteligibile, al căror sens nu-l deține. „Conștiința, afirmă Freud, în încheierea cercetării sale despre vis, nu este decât un organ de simț care permite perceperea calităților psihice". Ceea ce caracterizează în egală măsură actul ratat și visul este absența intenției conștiente a comunicării. Cel mult, visul ar pune într-o lumină mai crudă sufletul inconștient, plasându-se tot pe teritoriul psihologiei, și nu pe cel al filosofiei.

Însă, spre surprinderea celui neinițiat în psihanaliză, Freud afirmă încă în *Traumdeutung* (1900), lucrarea sa fundamentală în domeniu, că visul este un analogon al operei de artă. Pentru Paul Ricoeur, aserțiunea din 1900 nu are doar o valoare istorică: interpretând *Oedip* de Sofocle și *Hamlet* de Shakespeare cu metoda aplicată viselor, Freud a stabilit pentru *totdeauna* „unitatea creației literare, a mitului și a travestirii onirice"[37]. În ce sens un produs care ține de suflet (visul), prin intermediul căruia fiecare se îndreaptă, după Heraclit, spre propria sa lume,

poate fi un analogon al unui produs al spiritului — literatura?

Dubla analogie — structurală și funcțională — dintre vis și creația literară ne conduce în inima filosofiei inconștientului, ilustrând una dintre problemele sale fundamentale, și anume problema impurității spiritului. Asemeni visului, opera literară are un conținut manifest și un conținut latent, ultimul fiind încorporat în primul ca singura sa formă de existență obiectivă. Deosebindu-se de vis prin intenționalitatea conștientă a comunicării, realizată prin utilizarea procedeelor tehnicii literare, utilizare care-i conferă valoare estetică, deci spiritualitate, opera literară este identică visului prin faptul că sensul ei nu este epuizat de mesajul conștient. Ca și în cazul visului, analiza conținutului manifest ne va dezvălui conținutul latent, care nu se poate exprima nemijlocit, datorită opoziției pe care o exercită cenzura culturală. Sensul ascuns al operei literare nu este diferit de sensul ascuns al visului, care constă, după Freud, în realizarea halucinatorie a unei dorințe refulate. „Orice text, scrie S. Kofman în *L'Enfance de l'Art*, este rezultatul unui conflict de forțe. Rezultat al unui compromis, el exprimă în același timp dorința, depășirea interdicției și pedepsirea ei posibilă…"[38] Cum dorințele refulate care dau conținut sensului ascuns al visului și operei literare țin de prima copilărie, s-ar părea că, dintre produsele spiritului, literatura este cel mai impur. Înainte de a analiza natura acestor dorințe, să vedem în ce constă analogia funcțională dintre vis și opera de artă.

Pentru a facilita înțelegerea acestui ultim tip de analogie, este necesară introducerea în discuție a unui alt produs al inconștientului, și anume cuvântul de spirit. Deși tehnica pe care Freud o decelează în cazul Witz-ului se suprapune perfect peste tehnica specifică travaliului visului, cuvântul de spirit este definit nu numai de notele onirismului, ci și de atributul caracteristic *literaturii*, precum și altor creații

spirituale, adică de intenția conștientă a comunicării. Termen mediu între act ratat, vis, simptom nevrotic, pe de o parte, și literatură, pe de altă parte, cuvântul de spirit ne permite accesul la înțelegerea plăcerii estetice. Pe scurt, pentru că voi dedica un capitol aparte cuvântului de spirit, tehnica Witz-ului, fără de care efectul comic al râsului nu este de conceput, are un rezultat hedonic preliminar, plăcerea esențială provenind din economisirea energiei consumată de refularea impusă de cultură, altfel spus adevărata plăcere rezidă în retrăirea refulatului (sexualitate sau agresivitate interzise). Situația e similară în cazul literaturii: tehnica literară introduce, prin efectul său hedonic, adevărata plăcere estetică — retrăirea refulatului, a dorințelor arhaice ale omenirii, pe care cultura le-a reprimat. Așadar, atât visul, cât și opera literară au menirea de a permite revenirea la originile naturale ale omului, fără a încălca normele culturale care l-au îndepărtat de acele origini. Din această perspectivă, literatura are o clară funcție compensatorie: imaginarul artistic obiectivat regăsește sensibilitatea, sufletul sau natura într-o sinteză reușită cu rațiunea, spiritul sau cultura.

Dacă visul este un model structural și funcțional pentru cuvântul de spirit și pentru literatură, atunci îl vom aborda cu conștiința faptului că astfel ne situăm pe teritoriul filosofiei (inconștientului) și nu în perimetrul psihologiei. Principala descoperire a lui Freud în privința visului poate fi rezumată de două idei: a) visul are un sens care este dat de b) realizarea unei dorințe inconștiente. Preocuparea sa obsesivă pentru evidențierea sensului fenomenelor studiate nu lipsește, cum este și firesc, nici în cazul visului.

Ne-am aștepta ca formația sa riguroasă de om de știință (înainte de a deveni psihanalist, Freud s-a distins ca neurolog de laborator) să-i fi orientat acceptarea spre teoria „somatică", a unui Binz de exemplu, conform căreia visul

ar reprezenta produsul diminuării activității creierului în timpul somnului. Rupt de realitate și funcționând doar cu un număr redus de celule, datorită somnului, creierul nu se poate ridica la complexitatea și coerența activității caracteristice stării de veghe. Organicitatea visului îl determină pe Binz să conchidă asupra inutilității (lipsei de sens) și chiar morbidității visului: „După cum vedem, toate faptele ne determină să considerăm visul un proces *somatic*, în toate cazurile inutil, adesea de-a dreptul maladiv“[39].

Nu numai că Freud nu aderă la o astfel de teorie, dar opțiunea sa se îndreaptă spre onirologia „neștiințifică“, populară sau romantică. Este o opțiune pe deplin asumată, întemeietorul psihanalizei declarând fără rezerve: „a trebuit să constat că aici este vorba din nou de unul din acele cazuri în care o superstiție populară menținută cu încăpățânare pare a se apropia mai mult de adevăr decât știința de astăzi“[40]. Motivul preferinței acordate teoriilor non-științifice era tocmai credința acestora în existența unui sens ascuns al visului, dincolo de aparența sa ininteligibilă, și a posibilității de a accede la el printr-o metodă de interpretare. Regăsind ideea sensului ascuns al visului și a interpretării, psihanaliza se înscrie în prelungirea teoriilor populare sau romantice, cărora le confirmă orientarea generală.

Desigur, psihanaliza se deosebește de precursorii săi într-ale onirologiei, atât în ce privește conceperea sensului visului, cât și în ce privește metoda de interpretare. Astfel, lumea greco-latină vedea în vis, așa cum reiese din cartea lui Artemidor din Daldis, o modalitate prin care omul poate primi mesaje din lumea zeilor. Sensul visului este un mesaj divin sau o premoniție. Descoperind pe altă cale că visul are un sens, Freud îl ancorează în imanența vieții interioare a omului (dorințele primei copilării). Nici Jung nu depășește limitele experienței sale psihoterapeutice, deși leagă visul de inconștientul colectiv, care este un inconștient

supraindividual — precipitatul experiențelor speciei. Nu știm, afirmă Jung, dacă în spatele arhetipurilor care se manifestă simbolic în vis există o realitate metapsihică.

Între metodele de interpretare a visului elaborate de onirologia prefreudiană, metoda simbolică ocupă un loc important, mai ales datorită vechimii sale. Conform abordării simbolice, conținutul visului alcătuiește un întreg, pe care interpretarea trebuie să-l înlocuiască, dacă vrea să ajungă la sensul care nu se livrează de la sine, cu un alt conținut analog și inteligibil. Freud ilustrează interpretarea simbolică prin exemplul biblic al modului în care Iosif tălmăcește visul faraonului despre cele șapte vaci grase urmate de șapte vaci slabe: surplusul acumulat în șapte ani de prosperitate va fi distrus de cei șapte ani dezastruoși care le vor urma.

Două sunt, după Freud, punctele slabe ale metodei simbolice: a) nu are acces la acele vise al căror conținut manifest este ininteligibil; b) nu pot fi indicate procedeele de care se servește. Produs al inspirației, intuiției interpretului, metoda simbolică este o artă, nu o tehnică. Depinzând exclusiv de particularitățile persoanei tălmăcitorului, metoda simbolică nu este transmisibilă.

Metoda descifrării tratează visul ca pe o scriere cifrată, fiecare semn al acesteia putând fi tradus cu ajutorul unei chei fixe într-un alt limbaj, inteligibil. Contribuția finală a interpretării constă în alcătuirea unui sens global din sensurile elementelor descifrate. Din perspectivă psihanalitică, vulnerabilitatea metodei descifrării rezidă în caracterul arbitrar al cărților de vise. În plus, alături de simbolurile universale sau generale din vise, există simboluri individuale care nu pot fi găsite în nicio carte de vise.

Variantă modernă a onirologiilor hermeneutice tradiționale, psihanaliza se individualizează în raport cu acestea prin concepția asupra sensului visului și prin metoda de interpretare. Ambele particularități derivă din factualitatea

teoriei psihanalitice, din întemeierea sa pe o experiență clinică. În privința sensului visului, marea descoperire a lui Freud constă în ideea că *visul e realizarea unei dorințe, esențialmente a unei dorințe refulate*. Dezlegarea enigmei visului beneficiază de rarul privilegiu de a fi celebrată printr-un monument. Astăzi, pe locul casei de la Bellevu, undeva, pe unul din dealurile de la marginea Vienei, casă în care Freud a avut la 24 iulie 1895 visul despre injecția făcută Irmei, primul vis interpretat în manieră psihanalitică, se află un monument sobru, pe a cărui tablă comemorativă se poate citi: „Aici i s-a dezvăluit Dr. S. Freud, la 24 iulie 1895, secretul visului".

Înainte de a vedea care este natura dorințelor pe care visul le realizează halucinatoriu, este necesar, tocmai pentru că prezenta lucrare propune o abordare filosofică a visului și a celorlalte fenomene studiate de psihanaliză, să punem întrebarea dacă și în ce mod filosofia abordează dorința. Din punctul de vedere al relației spirit-suflet, care dă aici cadrul filosofic, cea mai interesantă viziune este cea hegeliană, expusă în *Filosofia spiritului*. Hegel insistă asupra *singularității* dorinței: „conștiința de sine în nemijlocirea ei este ceva singular și este dorință…" sau: „dorința este… în conținutul ei… egoistă", după cum ceva mai departe putem citi: „Întocmai ca obiectul dorinței și ca dorința însăși, la rândul ei satisfacerea dorinței este și ea cu necesitate ceva singular, trecător, cedând dorinței care se naște mereu din nou, — o obiectivare ce rămâne neîncetat în contradicție cu *universalitatea* subiectului și care e totuși neîncetat din nou declanșată, prin lipsa simțită de subiectivitatea nemijlocită…" O altă notă a dorinței este relația cu obiectul său, relația în care obiectul e distrus: „Raportul dorinței față de obiect este încă în întregime raport de distrugere egoistă, — nu un raport constructiv"[41].

Accepția pe care o conferă Freud dorinței implică nota singularității, care nu este însă explicitată, deoarece preocuparea

întemeietorului psihanalizei este aici de ordin psihologic, și nu filosofic. Ca și în alte situații, Freud distinge cu grijă planul biologic de cel psihologic, nevoia (trebuința) de dorință. Prima, produsă de o tensiune internă, se satisface printr-o acțiune adecvată (procurarea hranei, de exemplu); cea de-a doua, dorința, presupune trăirea satisfacerii și existența urmelor mnezice (*Gedächtnisspuren*) legate de aceasta. Dorința, ca pandant psihic al nevoii, constă în reactivarea (reproducerea halucinatorie) a urmelor mnezice ale satisfacerii. „De îndată ce nevoia reapare, scrie Freud în capitolul final din *Interpretarea visului*, capitol de sinteză teoretică a întregii cărți, se naște, datorită legăturii stabilite înainte, o mișcare psihică menită să reinvestească imaginea mnezică a acelei percepții, adică să recreeze situația primei satisfaceri."[42]

Pentru a explicita singularitatea dorinței inconștiente în viziune freudiană, dorință în absența căreia visul adultului nu se poate constitui, este utilă trecerea în revistă a întreagii game a dorințelor care se realizează oniric. Primul tip — dorințele conștiente, formate în timpul zilei, dar care nu au putut fi satisfăcute din cauza unor circumstanțe exterioare — prezintă doar indirect un anume interes pentru filosofia inconștientului. Asemenea dorințe dau conținut viselor de tip infantil, în care conținutul manifest și conținutul latent al visului se suprapun, indiferent dacă ele apar la copii sau la adulți. Aceste vise reprezintă realizarea halucinatorie, nedeghizată a unei dorințe nesatisfăcute din timpul zilei. Nerealizarea diurnă a dorinței nu este cauzată de intervenția cenzurii culturale. Când exploratorii în ținuturi arctice, supuși unor privațiuni severe și diverse, visează în timpul nopții bucuriile căminului, mese copioase sau munți de tutun, frustrarea compensată oniric e provocată de condițiile limită în care trăiesc și nu de o interdicție culturală. Interesul pe care-l au aceste vise pentru filosofia inconștientului e în primul rând istoric și metodo-

logic. Istoric, ele au fost folosite de Freud în lucrarea de sinteză *Über den Traum* (1901) ca model pentru visele ininteligibile; metodologic, visele infantile, ca realizare nedeghizată a unei dorințe, pot fi utilizate oricând ca introducere la studiul viselor în care conținutul manifest este o deformare a conținutului latent, cu alte cuvinte, a acelor vise în care dorința se realizează mascat, pentru că nu este acceptată de cenzura culturală.

Nici dorințele diurne care nu se pot realiza pentru că au fost reprimate și cărora visul le oferă terenul unei satisfaceri halucinatorii nu trezesc interesul deosebit al filosofiei inconștientului: ele sunt dorințe care au acces la conștiință, nu contravin normelor fundamentale ale culturii, dar se ciocnesc de cerințe contrarii care le fac imposibilă realizarea. Visul doamnei, relatat de Freud în *Interpretarea viselor*, căreia o prietenă îi prezintă logodnicul, înfățișează situația diurnă inversat; deși tânărul bărbat i-a făcut o impresie proastă, aceea de a fi un om de duzină, respectiva doamnă nu a făcut economie de elogii, adevărul manifestându-se apoi în plan oniric.

Dorințele inconștiente, care țin de prima copilărie și care se pot manifesta la nivelul conștiinței doar în forme deghizate, sunt singurele care merită atenția filosofiei inconștientului, pentru că le vom regăsi în produsele culturale ca factori eterogeni, impurificatori. Dorințele infantile refulate, situate în centrul onirologiei freudiene ca sursa principală a visului adultului, se impun filosofiei inconștientului ca obiect de studiu nu numai datorită singularității, ci și datorită indestructibilității lor: întotdeauna active, tinzând spre exprimare, ele folosesc în acest scop orice conținut conștient care le este favorabil. „Ele sunt, scrie Freud, asemeni titanilor din legendă, strivite din timpurile originare de munți uriași, pe care zeii învingători i-au aruncat asupra lor: spasmele membrelor lor îi mai cutremură și astăzi din când în când.“[43] În alt loc, Freud reia, în calitate de referință

legitimantă, ideea lui Nietzsche despre vis ca singura modalitate de acces la perioada primitivă a umanității.

Analiza dorințelor inconștiente revelate de vis evidențiază caracterul lor singular. Filogenetic și ontogenetic (la Freud ontogenia repetă filogenia), este vorba de dorințe preculturale, ținând de o ipotetică stare de natură, și în această măsură anticulturale. Cultura se poate edifica doar prin reprimarea unor astfel de dorințe. În *Viitorul unei iluzii*, Freud menționează: incestul, canibalismul și crima. Dintre acestea, doar canibalismul pare a fi un primitivism deplin depășit. Forța dorințelor incestuoase este încă puternică, fiecare individ retrăind în copilăria sa constelația afectivă pe care legenda și apoi Sofocle le-au asociat cu numele lui Oedip. Mai mult, capacitatea omului de a trăi în cultură depinde de modul în care reușește să rezolve situația oedipiană. Nevroza constituie, după Freud, disfuncția ce provine dintr-un eșec al renunțării depline la dorințele incestuoase, din cramponarea de un fragment de natură pe care cultura nu-l acceptă.

Față de crimă, cultura are o atitudine ambiguă. Interzisă moral și juridic în toate culturile, ea este legitimată în anumite situații: răsturnări sociale majore (revoluțiile) sau războaie. Ca și tendințele incestuoase, tendințele criminale repudiate de cultură s-au refugiat în inconștient, de unde, în timpul nopții, se ridică, în forme mai mult sau mai puțin deghizate, la suprafață, prin intermediul visului. Și nu numai nevroticii visează consumarea incestului sau eliminarea unui rival sau adversar, ci și oamenii fără simptome.

O altă categorie de dorințe anticulturale se alimentează din tendințele perverse ale sexualității infantile. Dacă o primă ipoteză freudiană deriva traumatismul și fixația erotică generatoare de nevroză dintr-o acțiune seductivă a adulților (părinți, alte rude apropiate, educatori), îmbogățirea experienței clinice a condus la ideea rămasă definitivă a existenței unei sexualități infantile — sursă de experiențe

și fantasme pe care le dezvăluie psihanaliza. Autoerotismul definitoriu pentru o parte considerabilă a tendințelor sexualității infantile poate fi gândit din perspectiva filosofiei inconștientului ca singularitate. Făcându-l pe individ sieși suficient, autoerotismul reprezintă, asemeni incestului sau crimei, o tendință anticulturală care, repudiată de treptata socializare a individului, își găsește refugiu în inconștient. Ca și celelalte dorințe anticulturale, dorințele perverse ale copilăriei se reactivează în timpul somnului, manifestându-se oniric.

Deoarece funcția visului este de a proteja somnul, funcție care se realizează prin prelucrarea într-o halucinație de obicei vizuală a factorilor perturbatori (excitatori) externi și interni (tendințele instinctuale refulate, de exemplu), încercarea dorințelor prohibite de a se impune conștiinței, încercare facilitată de slăbirea cenzurii în timpul somnului, conduce la deformarea lor prin procedeele travaliul visului în așa fel încât să devină nerecognoscibile. Manifestarea directă ar conduce la întreruperea somnului, ceea ce se și întâmplă când forța dorinței tinde să o impună într-o formă frustă (coșmarul). Travaliul visului nu este un proces creator, ci un proces de traducere din limbajul conținutului latent în limbajul conținutului manifest. Cu alte cuvinte, diferența de inteligibilitate dintre conținutul manifest (ceea ce este accesibil conștiinței dintr-un vis în momentul trezirii) și conținutul latent care rezultă din interpretare, primul fiind lacunar, incoerent, ininteligibil, spre deosebire de cel din urmă, care este complet, coerent, inteligibil, dar neconvenabil cenzurii culturale, indică faptul că traducerea realizată de travaliul visului este un proces de încifrare.

Paul Ricoeur afirmă în masiva și excelenta carte dedicată valorificării filosofice a psihanalizei freudiene — *De l'interprétation. Essai sur Freud* — că „interpretarea visului este paradigma oricărei interpretări, pentru că visul este paradigma tuturor vicleniilor dorinței"[44]. Se știe însă că

„vicleniile" dorinței care se exprimă prin simptomul nevrotic nu sunt cu nimic mai puțin abile. Mai curând, visul este, dintre vicleniile dorinței, cea mai accesibilă înțelegerii umane. Este, poate, motivul pentru care Freud a considerat că visul reprezintă calea regală de acces la inconștient. Fapt este că, deși istoric Freud a descifrat mai întâi simptomul nevrotic, ceea ce i-a permis să înțeleagă și visul ca un produs al inconștientului, interpretarea visului a constituit prima dezvăluire completă a articulațiilor travaliului inconștientului. Privilegiul visului în ce privește accesul la inconștient provine în primul rând din pregnanța manifestării proceselor inconștiente și, poate, nu în ultimul rând, din faptul existenței viselor de tip infantil, care traduc nedeformat în plan halucinatoriu o dorință diurnă nesatisfăcută.

Dintre „vicleniile" pe care le folosește travaliul visului pentru a masca dorința inconștientă, condensarea și deplasarea sunt cele mai importante. Ele pot fi regăsite în toate produsele în care este prezent inconștientul: vis, act ratat, simptom, cuvânt de spirit, literatură, religie, morală etc. În *Vocabularul psihanalizei*, Laplanche și Pontalis numesc condensarea „una din principalele modalități de funcționare a proceselor inconștiente". Deformarea produsă de condensare este de ordinul incompletitudinii: întotdeauna conținutul manifest al unui vis este mai concis decât conținutul său latent. Altfel spus, o reprezentare din conținutul manifest înlocuiește o serie întreagă de reprezentări din conținutul latent, preluându-le energia. În visul despre injecția făcută Irmei, visul fondator pentru tehnica psihanalitică a interpretării, în spatele personajului principal se ascund alte două persoane, de la care împrumută anumite caracteristici: soția lui Freud și o altă pacientă a acestuia, mai interesantă decât Irma. Dr. M din același vis este „palid, fără barbă, șchioapătă". Doar paloarea aparține în realitate lui Joseph Breuer, desemnat în vis prin dr. M., celelalte două

trăsături fiind împrumutate de la fratele lui Freud. Elementul comun care a făcut cu putință condensarea este un aspect moral: ambii s-au opus unei propuneri a lui Freud. Pentru a oferi și exemple culturale, figurile compozite bine cunoscute din mitologie, figuri definitorii în special pentru arta orientală, sunt și ele produse ale condensării: centaurul, cerberul. După Hesiod, ultimul avea cincizeci de capete, coamă de șerpi vii și coadă de șarpe.

Acțiunea deplasării, care se conjugă cu cea a condensării, echivalează cu o completă inversare a valorilor: ceea ce în conținutul latent este important apare în planul conținutului manifest ca lipsit de importanță, reprezentat prin detalii minime — evenimente recente sau provenind din copilărie, de cele mai multe ori indiferente. Prezentă în orice produs la care participă inconștientul, nu numai în vis, deplasarea poate fi înregistrată și în opera de artă. Este ceea ce întreprinde Freud în interpretarea dedicată statuii Moise de Michelangelo. Abordând-o în mod declarat după modelul interpretării viselor, Freud își fixează atenția asupra unor detalii lipsite de importanță: poziția ciudată a tablelor de legi și a degetului arătător de la mâna dreaptă a profetului. Pe acest temei, întemeietorul psihanalizei avansează ipoteza că Moise nu este reprezentat în clipa în care, la coborârea de pe muntele Sinai, indignat de necredința poporului său se pregătea să-l pedepsească, așa cum susținea majoritatea exegeților, ci în momentul imediat următor unui mare conflict sufletesc. Furia care-l împingea spre o pedepsire violentă a poporului său a fost înfrântă de grija pentru tablele de legi, periclitate de acțiunea inspirată de furie[45].

Întrucât imaginea constituie modul de expresie propriu visului, ceea ce în limbajul psihanalizei este desemnat prin „figurabilitate“ sau „luarea în considerare a figurabilității“, conținutul latent va fi astfel restructurat încât să poată îmbrăca hainele senzorialității, chiar dacă e vorba de cele mai

abstracte idei. Această „viclenie“ a travaliului visului operează o selecție asupra ramificațiilor gândurilor esențiale ale visului, preferându-le pe acelea apte de a fi reprezentate vizual. Astfel sunt afectate în special conexiunile logice dintre ideile visului, înlocuite prin modalități inadecvate de expresie: legătura cauzală prin juxtapunere, elementele succedându-se uneori în ordine inversă, mai întâi efectul și apoi cauza; disjuncția prin conjuncție; absența negației etc. Indiciu inconfundabil al triplei regresii realizate de vis (topică, formală și temporală), figurabilitatea își întrepătrunde efectul cu cel al condensării și deplasării, orientând-o, de pildă, pe cea din urmă spre imagini substitutive. Termenul aristocrat, arată Laplanche și Pontalis, „alunecă“ spre cel de „poziție înaltă“ care poate fi reprezentată printr-un turn înalt.

În sfârșit, ultima mare viclenie a travaliului visului, elaborarea secundară, încearcă să șteargă urmele acțiunii primelor trei, umplând golurile, eliminând sau adăugând elemente, pentru a conferi coerență și inteligibilitate sporite conținutului manifest. Deformare a deformărilor, elaborarea secundară se manifestă nu numai în vis, fobii, delir, adică la nivelul sufletului, ci și la nivelul spiritului. Formarea anumitor sisteme de gândire o presupun, afirmă Freud în *Totem și Tabu*. Este vorba mai ales de sistemele de gândire primitive care nu ezită să stabilească, în absența cunoașterii raporturilor reale, raporturi inexacte între fenomene.

Nu pot încheia trecerea în revistă a mijloacelor onirice de încifrare, fără a menționa simbolismul ca un aspect aparte al deplasării. Dacă ar exista doar un simbolism universal sau general, atunci misiunea interpretării nu ar fi cu mult mai dificilă decât demersul bazat pe cărțile de vise. De altfel, Freud a demonstrat în eseul *Motivul alegerii casetei* modul în care pot fi folosite simbolurile universale pentru a interpreta nu numai vise, ci și operele literare. Simbolurile cheie, cum ar fi caseta, tăcerea, cea de-a treia

femeie din motivul alegerii casetei sunt aplicate dramelor shakespeareene *Negustătorul din Veneția* și *Regele Lear*, unor basme și mituri, demonstrându-se că problematica lor profundă este de fapt dificultatea omului de a-și accepta condiția de ființă muritoare. Ridicate vălurile simbolurilor, cea de-a treia, asupra căreia cade întotdeauna alegerea, se dovedește a fi nu cea mai frumoasă și mai înțeleaptă femeie, zeița vieții, ci însăși moartea, zeița morții, neînduratoarea Atropos.

Din păcate, misiunea hermeneutului de vise este mult îngreunată de existența simbolurilor individuale, care se formează pe parcursul istoriei infantile a dorinței, în funcție de circumstanțele singulare, niciodată absente dintr-o astfel de istorie. Sensul le poate fi descifrat doar pe baza asociațiilor creatorului lor, în cadrul psihanalizei, deoarece singura condiție pe care trebuie s-o îndeplinească este stabilitatea legăturii dintre elementul simbolizat și elementul simbolizator, indiferent de natura acestora. De aici și dificultatea de a interpreta simbolurile individuale în opera literară, în absența asociațiilor scriitorului, absență ce poate fi parțial suplinită de utilizarea biografiei sale.

Prin accentul pe care-l pune asupra simbolurilor individuale în dauna simbolurilor universale sau generale, psihanaliza freudiană se apropie de cerința atribuită de Constantin Noica „logicii lui Hermes", care refuză să ia în considerare doar generalul, forma goală, preferând formele semnificative, bazate pe relația individual-general: „Logica lui Hermes pleacă de la îndurarea pentru cele neînsemnate și pentru ridicarea lor posibilă la general"[46].

Dacă travaliul visului cu toate „vicleniile" sale urmărește încifrarea dorinței infantile refulate, în așa fel încât să nu fie recunoscută de cenzură și să nu producă întreruperea somnului, fiind simplă traducere a conținutului latent în conținut manifest, interpretarea visului este demersul invers, deconstruirea deformărilor și măștilor impuse

conținutului latent, retraducerea conținutului manifest în conținut latent, dezvăluirea dorinței în toată cruditatea sa.

Nu numai „inconștientul de jos" produce vise, ci și „inconștientul de sus". Visele de pedepsire, cum le numește Freud, exprimă și ele o dorință inconștientă, dar nu o dorință interzisă, ci o dorință a cenzurii culturale (supraeu), provocată de o dorință refulată, ceea ce indică o participare mai importantă a cenzurii la formarea visului. Pentru filosofia inconștientului, visele de pedepsire produse de cenzură prezintă un interes major, constituind una din dovezile cele mai clare ale existenței spiritului inconștient. Dacă actul ratat ne-a familiarizat cu ideea că refularea vizează nu numai tendințele indezirabile cultural ale omului, ci și, în anumite situații, tendințe, conținuturi culturale, visul ne conduce un pas mai departe, spre ideea că normele culturale fundamentale care alcătuiesc spiritul pot fi atât conștiente, cât și inconștiente. Pe de o parte, cenzura culturală participă la majoritatea viselor, impunând, prin travaliul visului, deformarea, deghizarea dorinței refulate; pe de altă parte, aceeași cenzură apare în visele de pedepsire ca sursa dorinței inconștiente pe care o exprimă visul, adică în calitate de coautor principal. Capitolul patru va fi în întregime dedicat spiritului inconștient.

7. Hermeneutica simptomului nevrotic. Dorința și legea

Asemeni actului ratat sau visului, simptomul nevrotic are un sens, chiar dacă de cele mai multe ori este vorba de un sens ascuns, la care se ajunge cu dificultate. În ecuația unui fenomen cu sens, contribuția somatică nu deține, conform concepției lui Freud, o importanță decisivă, pentru actul ratat, de pildă, „rangul" somaticului fiind doar de con-

diție favorizantă. Pe primul plan se situează factorii sufletești și spirituali, nu cei somatici. Că așa stau lucrurile și în cazul nevrozei o ilustrează concludent noțiunea de „disponibilitate somatică". Exprimarea simbolică a conflictului psihic în isterie (conversia) „alege" un anumit organ datorită particularităților sale înnăscute sau dobândite pe parcursul istoriei individuale. Corporalul oferă doar terenul de manifestare, nu este constitutiv conflictului patogen. Dora, bine cunoscuta pacientă a lui Freud, își localizează simptomele (afonie, tuse) în zona orală (gură, aparat fonator), pentru că în copilărie a fost o adevărată „sugătoare", exercitând susținut și prelungit zona orală.

Întrucât psihanaliza este în primul rând o psihoterapie — descoperirea inconștientului în accepție contemporană se datorează experienței clinice, iar toate înnoirile teoretice ulterioare au, de asemenea, o bază clinică (vezi capitolul I) —, ideea despre simptomul nevrotic ca fenomen cu sens are o importanță deosebită, mult mai mare decât considerarea visului sau a actului ratat ca fenomene cu sens. Spre deosebire de psihiatria epocii (Kraepelin), pentru care orice disfuncție psihică avea un substrat organic, fiind în fond o boală a creierului, Freud scoate nevroza de sub incidența somaticului și, o dată cu ea, psihanaliza din cadrul medicinii. „Așadar, abia cu prețul abandonării corpului, scrie Jean Starobinski, inconștientul devine deținătorul unui limbaj și producătorul de palimpseste sau de rebusuri oferite de aici înainte unei activități de descifrare. Încetând să mai aibă ca sursă exclusivă viața corpului, inconștientul iese de sub competența exclusivă a unei angajări medicale și ține de o hermeneutică."[47]

Simetria între simptomul nevrotic, pe de o parte, și actul ratat sau vis, pe de altă parte, nu este epuizată de problema sensului. Există de asemenea o identitate structurală: și în cazul simptomului analiza regăsește un conținut manifest și un conținut latent, întrepătrunse la nivelul

conținutului manifest. De aici decurge că hermeneutica simptomului nu diferă prin nimic de hermeneutica visului. Faptul este subliniat și de Otto Fenichel, autorul unei excelente lucrări de sinteză dedicate teoriei psihanalitice a nevrozelor: „Posibilitatea mai sus menționată de a retransforma limbajul somatic al simptomului de conversie în limbaj uman este cu deosebire evidentă în marea criză isterică, devenită o raritate în zilele noastre. Aceste crize sunt expresia pantomimică a unor fantasme, uneori complicate. Ele pot fi analizate în detaliu, asemeni unui vis, mecanismele de deformare fiind identice cu cele ale visului“[48].

Aceeași idee fusese susținută de Freud în ce privește obsesiile: „Reprezentările obsesive apar, după cum se știe, ca fiind nemotivate sau absurde, ca și conținutul viselor noastre“[49]. Însă, ca și în cazul visului, ideile obsesive cele mai absurde pot fi înțelese, continuă Freud, dacă reușim să refacem legătura dintre ele și evenimentele vieții pacientului, veriga lipsă fiind scufundată în inconștient. Să ne oprim, împreună cu Freud, mai întâi asupra unui exemplu suficient de transparent. Este vorba de impulsurile sinucigașe ale omului cu șobolani. Conținutul manifest al unuia dintre ele este următorul: „Peste imperativul de a promova examenul în prima sesiune poți trece, dar ce vei face dacă vei primi din interior ordinul de a-ți tăia gâtul cu briciul? El a observat imediat că acest ordin intra deja în vigoare, s-a precipitat către dulap pentru a lua briciul, apoi însă a gândit: «Nu, asta ar fi prea simplu. Trebuie să te duci să o omori pe bătrână». Apoi, din cauza spaimei, a căzut pe podea.“[50] În plină sesiune de examene, pacientul lui Freud simte lipsa iubitei sale, care trebuise să părăsească Viena pentru a-și îngriji bunica bolnavă. Față de această frustrare, omul cu șobolani reacționează în primul moment printr-un acces de furie *inconștient* („Ah! aș vrea s-o omor pe această bătrână care m-a lipsit de iubita mea“), urmat imediat de pedeapsa pentru astfel de gânduri: sinuciderea.

Deformarea din simptom rezidă în inversarea dintre cauză și efect, în conștientizarea secundară a cauzei nemulțumirii și în „izolarea“ cauzei de efect.

Înainte de a ne referi la o altă asemănare între simptom și vis sau act ratat, cea privitoare la natura ideilor latente care le subîntind, asemănare de prim interes pentru filosofia inconștientului în măsura în care vom regăsi aceleași idei latente (complexul Oedip) și în literatură, să evidențiem și aspectele care le separă. Necesitatea unui astfel de demers este impusă mai ales de acuzațiile aduse psihanalizei că ar fi șters orice deosebire dintre sănătate și boala psihică. Așa cum întemeietorul psihanalizei avea cunoștință clară de diferența dintre vis și opera literară, talentul artistic care-i conferă ultimei spiritualitate fiind inaccesibil demersului psihanalitic, tot astfel nu-i erau străine deosebirile dintre actul ratat (psihopatologia vieții cotidiene) și simptomul nevrotic. În timp ce primul afectează pasager funcții psihice neesențiale, ultimul perturbă durabil funcții psihice vitale, cum ar fi simțul realității, capacitatea de relaționare socială, performanța profesională etc. În plan existențial, specificul simptomului se traduce prin suferință, în acest caz inconștientul fiind cu adevărat patogen. Rezultatul unei psihanalize reușite, al unei psihanalize care a învins nevroza, echivalează cu redobândirea capacității de a iubi și de a munci.

Sensul simptomului este dat, ca și sensul actului ratat sau visului, de conflictul dintre suflet și spirit. Dincolo de diversitatea simptomelor reunite sub categoria nosologică de nevroză (angoase, fobii, conversii, obsesii, compulsii), simptome pe care conștiința le înregistrează, dar nu le înțelege, dincolo de diferențele dintre cele două mari tipuri de nevroze — isteria și nevroza obsesională —, psihanaliza freudiană regăsește aceeași constelație ideatică și afectivă inconștientă, numită printr-un termen consacrat „complex Oedip“. Una din propozițiile esențiale ale psihopato-

logiei psihanalitice desemnează complexul Oedip drept „complexul central al nevrozei".

Așa cum tendințele incestuoase pe care copilul le manifestă față de părintele de sex opus și corelativele atitudinii ostile față de părintele de același sex, tendințe și atitudini care dau conținut complexului Oedip în forma sa „pozitivă", descrisă și de Sofocle în al său Oedip, reprezintă culmea dezvoltării sexualității infantile, tot astfel depășirea complexului Oedip reprezintă încununarea eforturilor de prelucrare culturală a instinctelor și a dorințelor pe care acestea le alimentează.

Acțiunea restrictivă a legii culturale îndreptată împotriva satisfacerii nelimitate a dorinței își începe acțiunea încă din primele faze ale vieții umane. Mai întâi înțărcarea și apoi controlul sfincterelor amendează considerabil acțiunea principiului plăcerii. Însă abia interiorizarea tabuului incestului marchează trecerea definitivă de la natură la cultură, știut fiind că una din notele care definesc omul ca ființă culturală, delimitându-l de restul viețuitoarelor, este tocmai interzicerea incestului. De aceea, nu trebuie să ne mire faptul că acest pas uriaș și decisiv de la natură la cultură pe care copilul îl face doar în trei ani (între trei și șase ani), în timp ce, filogenetic, umanitatea a avut nevoie de mii de ani pentru același proces, provoacă atâtea perturbări ale vieții sufletești și spirituale, perturbări cunoscute sub numele de nevroză.

7.1. Complexul Oedip în isterie

Pentru a răspunde la inevitabila întrebare „Cum trebuie înțeleasă mai concret ideea că sensul nevrozei este legat de complexul Oedip?" ne putem referi mai întâi la isterie, unde sensul oedipian al simptomului e mai accesibil. Analiza crizei isterice prin metoda interpretării visului scoate

la iveală evenimente uitate și fantasme construite în jurul acestor evenimente, afirmă Fenichel. Ideile latente ale simptomului „reprezintă expresii deformate ale complexului Oedip și ale derivatelor aceluiași complex. Câteodată criza își trădează caracterul sexual și se termină printr-un veritabil orgasm… În alte cazuri, criza nu are această semnificație, dar poate pune în scenă anumite aspecte ale sarcinii sau nașterii. Exemplul clasic pentru aceasta este pseudo-sarcina isterică"[51].

Partea de natură din conflictul isteric o reprezintă atașamentul excesiv față de alegerea de obiect incestuoasă (părintele de sex opus), în termeni psihanalitici „fixația" față de acest obiect realizată în faza falică a dezvoltării libidoului. Contraponderea culturală o constituie interdicția incestului, una din normele fundamentale ale culturii. Istericul rămâne suspendat între natură și cultură, nefiind capabil nici să abandoneze atașamentele incestuoase ale copilăriei, nici să accepte pe deplin norma culturală. Lupta inconștientă dintre aceste forțe opuse produce simptomul. Datorită puternicelor fixații inconștiente față de primele obiecte ale iubirii, istericul revine la ele când viața afectivă și sexuală de adult îl deziluzionează. Conflictul infantil dintre dorința incestuoasă și interzicerea sa culturală este reactivat și se rezolvă în simptom. Ca formațiune de compromis a unor forțe opuse, simptomul le satisface pe amândouă, în isterie pe primul plan situându-se de obicei satisfacerea dorinței.

Nu întotdeauna legătura dintre complexul Oedip și simptomul isteric este directă și nemijlocit accesibilă analizei. Între fantasmele oedipiene originare și simptomul adultului se inserează adesea una sau mai multe formațiuni intermediare. Ele pot fi, cum arată Fenichel, de natură genitală (ideea de sarcină sau naștere) sau de natură pregenitală. Un exemplu oferit de același Fenichel ilustrează foarte clar ultima situație: grețurile și vomismentele unei

paciente nu apăreau decât după ce mânca pește. Pacienta își explica simptomele ca fiind o reacție la cruzimea pe care o presupunea actul de a mânca animalele și în special pești, pentru că acestea au suferit (intestinul peștelui se numește în germană, limba pacientei, „Seele“, care înseamnă și suflet). Însă, cum tatăl pacientei era mort, analiza a arătat că, printr-o succesiune de mijlociri, a mânca pește, care avea Seele, echivala cu a mânca sufletul (Seele) tatălui, ceea ce reprezenta o deformare orală a ideii de uniune sexuală cu el. O privire din perspectiva relației natură-cultură asupra acestui simptom regăsește atât tendința incestuoasă cât și interdicția ei exprimată de regurgitarea alimentului cu valoare simbolică.

7.2. Sensul fobiei micului Hans

Dacă nevroza este una din formele conflictului dintre natură și cultură, dintre instincte și eu, acest conflict nu apare abia în anii adulți ai omului, ci este constitutiv evoluției sale ontogenetice. În termeni psihanalitici, nevroza adultului reeditează nevroza copilului, altfel spus nu există nevroză a anilor maturității, fără o nevroză a anilor copilăriei. Pe această idee, dedusă din experiența psihoterapeutică, se bazează cura psihanalitică: în cadrul relației cu analistul, pacientul retrăiește corectiv nevroza sa infantilă sub forma nevrozei de transfer. Modificarea de personalitate se produce, în cazul unei psihanalize reușite, la nivelul fundamentelor, ceea ce elimină cauzele structurale ale simptomelor. Fantasmele plăsmuitorilor de romane științifico-fantastice despre mișcarea liberă în timp, mai ales despre revenirea în trecut, devin în terapia psihanalitică realitate. Ca într-un act inițiatic temporal, cel analizat plonjează în propriul trecut, chiar în preistoria sa, pe care-l retrăiește aievea. Celelalte personaje ale trecutului sunt întruchipate

simultan sau succesiv de psihanalist, care, prin interpretările sale, conștientizează și corectează greșelile trecutului.

În măsura în care nevroza adultului repetă nevroza copilului, este mai avantajos din perspectiva cunoașterii sensului simptomului și a legăturii sale nemijlocite (isterie) sau mijlocite (nevroza obsesională), cu complexul Oedip, să ne adresăm originalului decât copiei sale târzii. Printre cazurile celebre expuse de Freud există unul — cazul micului Hans — care surprinde apariția nevrozei infantile, descrie tratamentul acesteia și rezultatul său favorabil. Pentru prima dată în istoria psihanalizei, un copil devenea în mod nemijlocit și cu deplin succes obiectul tratamentului și cercetării psihanalitice. Deși de atunci (1908), literatura psihanalitică s-a îmbogățit cu numeroase cazuri de acest fel, constituindu-se chiar o branșă aparte dedicată copilului, cazul micului Hans rămâne o paradigmă. Din punctul de vedere al interesului nostru, el este pe deplin edificator pentru sensul oedipian al simptomului nevrotic. De altfel, aici se regăsesc excelent ilustrate toate principiile hermeneuticii psihanalitice a simptomului.

Freud ține să sublinieze că băiețelul de cinci ani, pe care-l tratează prin intermediul tatălui său, Max Graf, un apropiat al cercului psihanalitic vienez, este pe deplin sănătos somatic, fobia sa fiind un simptom cu determinare strict psihică: „…Hans nu este ceea ce se înțelege de regulă printr-un copil degenerat, înclinat ereditar spre nevroză, ci, dimpotrivă, este din punct de vedere corporal bine constituit, este vesel și o companie plăcută, un spirit deschis…“[52] Aceste rânduri vizează concepția psihiatrică a vremii care, pusă în fața cazului micului Hans, ar fi atribuit disfuncția sa unei degenerescențe ereditare.

Deși dotat cu o constituție robustă, micul Hans se îmbolnăvește psihic, dezvoltând un comportament nemotivat la prima vedere. După o perioadă în care teama reprezintă starea dominantă — într-o zi, când se plimba cu bona în

parc, începe să plângă și cere să fie dus acasă pentru a fi alintat de mama sa; seara nu vrea să se separe de mamă, îi e frică, dar nu știe de ce — izbucnește fobia. Lui Hans îi este frică nu fie mușcat pe stradă de un cal, acesta ar putea chiar să intre seara în camera sa. În momentele de maximă intensitate, Hans refuză să mai iasă pe stradă sau în curte, rămânând în balcon. Se manifestă și alte fobii adiacente: la grădina zoologică, îi e frică de animalele mari; de asemenea, îi e frică de camioanele încărcate cu multe pachete și de posibila prăbușire a calului. Conținutul manifest al fobiilor e pe deplin ermetic pentru conștiință, în întregime absurd, în măsura în care Hans nu a avut experiențe negative cu vreunul din animalele sau obiectele care îi inspiră frică. *Sensul*, conținutul latent, este dat de constelația oedipiană, de tendințele oedipiene anticulturale și de lupta culturii împotriva lor.

Manifestările, interesele, gândurile și fantasmele care apar începând cu vârsta de trei ani și jumătate, momentul în care tatăl pacientului își începe notațiile, justifică pe deplin afirmația lui Freud despre Hans ca fiind „un mic Oedip". Fantasma cu girafele, pe care Hans o are într-o noapte, ilustrează cel puțin în parte, curenții afectivi din cadrul triunghiului oedipian: „Noaptea erau în cameră o girafă mare și una șifonată și cea mare a țipat, pentru că am luat-o pe cea șifonată. Atunci ea a început să țipe încontinuu și apoi eu m-am așezat pe girafa șifonată"[53]. Planul imaginar reflectă atât tandrețea și dorința pe care o nutrește pentru mamă — în timpul nopții lui Hans i s-a făcut dor de dezmierdările și organul genital al mamei (girafa șifonată) —, cât și intervenția interdictivă a tatălui (girafa cea mare).

Fobia față de cai exprimă deformat conflictul ambivalenței afective față de tată. Acesta nu este doar obiectul iubirii, ci și un rival, față de care Hans simte gelozie și ostilitate. Însă cum sentimentele negative sunt refulate de sentimentele pozitive, precum și de raportul de forțe între

tată și fiu, defavorabil celui din urmă, ele se vor exprima în legătură cu un obiect de substituție — calul. Alături de refulare, fobia presupune proiectarea și deplasarea afectului. Agresivitatea lui Hans este mai întâi proiectată asupra tatălui, resimțit astfel ca ostil, și apoi deplasată asupra calului. Frica de a fi mușcat pe stradă de un cal exprimă frica de castrare ca o pedeapsă paternă pentru activitățile sale autoerotice legate de dorința pentru mamă. Ca rival, tatăl este instanța interdictivă și punitivă. Frica de animalele mari de la grădina zoologică este o altă formă pe care o îmbracă frica de castrare: disproporția dintre penisul acestora și penisul său îi induce teama că ar fi fost castrat. Din frica de posibila prăbușire a calului transpare dorința lui Hans ca tatăl său să cadă, adică să moară, fapt confirmat de un act simptomatic: discutând cu tatăl său acest subiect, Hans aruncă jos un cal jucărie pe care-l ținea în mână.

7.3. Nevroza ca negativ al perversiunii

După ce descoperă că sensul unuia din simptomele Dorei — „tusea nervoasă" — este o fantasmă sexuală inconștientă, Freud enunță propoziția devenită între timp clasică: „Psihonevrozele sunt *negativul* perversiunilor. Forțe motrice pentru construirea simptomului isteric sunt furnizate nu numai de sexualitatea normală refulată, ci și de tendințele perverse inconștiente"[54]. Identificându-se cu doamna K., amanta tatălui ei, Dora fantasmează inconștient o situație de satisfacție sexuală *per os*, cum spune Freud, în termeni moderni, *fellatio*.

Dacă „negativul" perversiunii înseamnă atât negarea perversiunii, adică refularea tendințelor perverse, împingerea lor în inconștient, ceea ce este specific istericilor, cât și *inversul* perversiunii, construirea unei atitudini sau a unui comportament opuse tendinței perverse, atitudine sau

comportament pe deplin acceptate social (curățenie, conștiinciozitate, punctualitate, politețe, în locul murdăriei, dezordinii, agresivității), așa cum se întâmplă în cazul obsesionalilor, atunci avem imaginea cea mai intuitivă a nevrozei ca rezolvare defectuoasă a conflictului dintre natură și cultură. Căci ceea ce din perspectivă culturală e numit perversiune, denumire care conține o judecată de valoare negativă, constituie tendințe intrinseci ale naturii umane.

În candoarea sa, copilul manifestă aceste tendințe fără reținere, ca o căutare de plăcere nelimitată ce urmează a fi obținută, în succesiune, din exercitarea zonelor erogene (orală, anală, falică), activate inițial de satisfacerea nevoilor alimentare sau de excreție. Din punctul de vedere al normelor culturale, el este, așa cum spunea Freud, un „pervers polimorf". Restricțiile culturale, al căror purtător este familia, vor arunca în inconștient, pe rând, tot ceea ce cultura nu acceptă din sexualitatea infantilă.

Revenind la Dora, pacienta lui Freud, se poate spune că o exercitare foarte intensă în prima copilărie a zonei orale a lăsat urme în inconștient („fixații" la acest tip de plăcere), care la maturitate au alimentat fantasmele perverse. „Iată că această fantasmă perversă, extrem de șocantă, despre sugerea penisului are cea mai candidă origine; ea este refacerea unei impresii pe care o putem numi preistorică; impresia sugarului aflat la sânul mamei sau al doicii..."[55] Simptomul „tusei nervoase" apare ca o formațiune de compromis între fantasma inconștientă și interdicția ei.

7.4. Complexul Oedip în nevroza obsesională

Relația dintre simptom și constelația oedipiană este mult mai complicată în cazul nevrozei obsesionale. Conflictul fiind în esență același, diferența față de isterie rezidă în modalitatea de a-l soluționa. În copilărie, tendințele oedipiene

sunt combătute nu prin refulare, așa cum se întâmplă la isterici, ci prin *regresie* la stadiul anterior de evoluție al libidoului; de la stadiul falic se revine la stadiul sadic-anal. De aici imaginea stranie și derutantă pe care o oferă uneori nevroza obsesională, care reactivează conflictele infantile prin satisfacerea fantasmatică a dorințelor oedipiene în manieră sadic-anală caracterizată de agresivitate, cruzime.

Unul din exemplele oferite de Fenichel, șocant pentru profani, este pe deplin concludent în acest sens. Este vorba de un pacient dominat de două obsesii: de câte ori vedea o femeie, se simțea obligat să gândească: „Aș putea ucide această femeie", iar când vedea un cuțit, „aș putea să-mi tai penisul". Sensul inconștient al primei obsesii, revelat de analiză, este, la un prim nivel, dorința de a-și ucide mama; extensia acestei dorințe la toate femeile constituie o deformare prin generalizare; la un al doilea nivel de profunzime, dorința ucigașă ascundea sub forma sa crudă atașamentul incestuos față de mamă. Cea de-a doua obsesie a acestui simptom bifazic exprimă destul de transparent pedeapsa pentru dorințele incestuoase.[56]

Că agresivitatea ca trăsătură definitorie pentru stadiul sadico-anal caracterizează gândirea și comportamentul obsesionalilor o demonstrează printre altele, un simptom celebru — marea temere obsesivă a „omului cu șobolani", pacientul lui Freud. Apelul la tratamentul psihanalitic i-a fost impus tocmai de conținutul aberant al simptomului. Concentrat, ca ofițer în rezervă, dr. Lorenz ia cunoștință prin intermediul relatării unui coleg de o groaznică pedeapsă orientală: peste fesele condamnatului se aplică un vas cu șobolani, care pătrund sfredelind în anus. Imediat, pacientul s-a gândit că o astfel de pedeapsă s-ar putea aplica unor persoane dragi — tatălui său și prietenei sale. Ulterior, gândul inițial s-a transformat în obsesie. În momentul apariției simptomului, tatăl pacientului era mort de nouă ani.

Pe parcursul vieții, dr. Lorenz s-a gândit de mai multe ori că tatăl său ar putea muri. La doisprezece ani, îndrăgostit de sora unui prieten care nu era suficient de afectuoasă cu el, i-a trecut prin minte că dacă i s-ar întâmpla o nenorocire, de exemplu să-i moară tatăl, mica prietenă ar deveni mai tandră. Cu șase luni înainte de moartea tatălui, i-a venit ideea: „dacă moare tata voi avea mijloacele necesare pentru a mă căsători cu doamna X", pentru ca apoi să se autopedepsească dorind ca tatăl să-l dezmoștenească. În sfârșit, în ziua premergătoare morții tatălui și-a zis: „Sunt pe punctul de a pierde ce am mai scump pe lume", adăugând apoi: „Da, dar doamna X îmi este mai dragă".

Persistența gândurilor ucigașe la adresa tatălui indică faptul că relația cu tatăl a fost decisivă pentru apariția nevrozei. Conform ipotezei lui Freud, în jurul vârstei de șase ani pacientul fusese aspru pedepsit de tatăl său pentru activități autoerotice. Pedeapsa a pus capăt acestor activități specifice pentru complexul Oedip, dar în același timp a dat naștere unui resentiment durabil față de tată și, mai ales, a constituit obstacolul decisiv care a provocat regresia la stadiul sadic-anal. Așadar, nu numai datorită resentimentului, ci în special datorită particularităților mentale ale stadiului sadic-anal, gândurile omului cu șobolani la adresa tatălui său sunt uneori atât de crude, de distrugătoare.

Aceeași atitudine o manifestă dr. Lorenz față de iubită, fără ca în istoria relațiilor lor să existe vreun eveniment traumatic. Agresivitatea sa îmbracă forme distructive nu numai în obsesia declanșată de relatarea pedepsei orientale, ci și în alte simptome. Într-o vacanță de vară pe care o petrece împreună cu prietena sa și care debutează cu o neînțelegere, pacientul lui Freud produce mai multe simptome alimentate de tendințe agresive inconștiente îndreptate împotriva ei. Compulsia de a o proteja, care apare în timpul unei plimbări cu vaporul, avea drept conținut manifest ideea „nu trebuie să i se întâmple ceva", iar în plan com-

portamental insistențele ca Gisela să-și pună gluga. Ideea latentă a simptomului, față de care conținutul manifest reprezintă o apărare, avea sensul contrar. O altă compulsie — cea de a număra în timpul furtunilor până la 40 sau 50 — are ca substrat frica față de un pericol de moarte: dorința inconștientă ca iubita sa să moartă sau/și frica de pedeapsă pentru gândurile sale rele. „...Știm că tendințele ostile ale pacientului nostru sunt extrem de violente, asemănătoare unei furii fără sens și deci considerăm că, în ciuda împăcării ulterioare cu doamna, această furie a contribuit în continuare la formarea de obsesii", comentează Freud manifestările maladive ale pacientului său.[57]

În același context existențial și psihologic, pacientul produce un interesant simptom în doi timpi, care exprimă și el o trăsătură derivată din regresia la stadiul sadic-anal: o puternică ambivalență afectivă față de iubita sa. Aflându-se pe stradă în ziua plecării acesteia, lovește cu piciorul o piatră, pe care se simte constrâns interior să o înlăture pentru a evita un eventual accident al prietenei sale, care urma să treacă prin același loc, peste câteva ore, cu trăsura. După câteva minute, și-a spus că gestul său este absurd și, din nou constrâns interior, a reașezat piatra în mijlocul străzii. Astfel de acte compulsionale în doi timpi, în care primul este anulat de cel de-al doilea sunt, scrie Freud, fenomene tipice în nevroza obsesională. „Desigur, gândirea conștientă a bolnavului le înțelege greșit, atribuindu-le o motivație secundară, le raționalizează. Sensul lor real e reprezentat de faptul că ele exprimă conflictul dintre două tendințe opuse și de intensități aproape egale, tendințe care sunt, după experiența mea, o opoziție dintre dragoste și ură."[58]

Există și o dovadă „aproape experimentală", cum o numește Fenichel, despre relația esențială dintre nevroza obsesională și regresia la stadiul sadic-anal al dezvoltării libidoului. În studiul *Predispoziția la nevroza obsesională*, Freud descrie cazul unei paciente care înlocuiește brusc o nevroză

de angoasă, de care suferise timp de câțiva ani, cu o nevroză obsesională gravă. Prima nevroză a apărut după ani buni de viață echilibrată și satisfăcătoare, ca reacție la o frustrație majoră — imposibilitatea de a avea copii cu bărbatul pe care îl iubea, soțul ei. Conflictul patogen a avut ca termeni opuși tendințele erotice, exprimate fantasmatic, asociate dorinței de a avea copii, pe de o parte, și normele morale referitoare la fidelitate și familie, pe de altă parte. Cea de-a doua nevroză a apărut după devalorizarea vieții genitale, cauzată de impotența soțului. Principalele simptome erau „o penibilă obsesie de a se spăla... și măsuri preventive foarte energice contra unor grave prejudicii pe care ceilalți le-ar putea suferi din partea sa, adică din formațiuni reacționale contra impulsurilor erotico-anale și sadice"[59].

În aceeași serie de fapte se înscriu, susține Freud, și modificările caracteriale care intervin la unele femei după menopauză, adică după renunțarea la funcția genitală. Tinerele femei grațioase, soțiile iubitoare și mamele tandre se transformă, o dată cu vârsta a treia, în persoane agresive, sâcâitoare, meschine și avare, manifestând trăsături de caracter care țin de stadiul sadic-anal. Cu alte cuvinte, renunțarea din motive biologice la activitatea genitală produce regresia la stadiul anterior stadiului genital. Freud subliniază, parcă pentru a-și întări afirmațiile, că fenomenul devolutiv amintit nu a scăpat ochiului ager al scriitorilor satirici, care au fructificat bogata sursă de comic pe care o reprezintă.

Cititorul care a urmărit până aici dezvoltările mele se va întreba desigur care sunt factorii ce impun diferențele dintre isterie și nevroza obsesională. De ce în fața aceluiași conflict, cel oedipian, unii (istericii) aleg refularea acestuia, iar alții (obsesionalii) regresia la stadiul sadic-anal, care precedă stadiul falic pe terenul căruia se dezvoltă conflictul oedipian. Terminologia psihanalitică numește această întrebare „problema alegerii nevrozei".

Întrucât regresia la stadiul sadic-anal este caracteristică pentru nevroza obsesională, „alegerea nevrozei" e determinată de factori care favorizează regresia. Cel mai important dintre ei este fixația la stadiul sadic-anal. „Cu cât fixația e mai puternică, cu atât este mai facilă regresia", afirmă Fenichel rezumând teoria psihanalitică. Condițiile care favorizează fixația sunt diverse, acțiunea lor putându-se suma. Un grad sporit de erogenitate a zonei anale contribuie, ca dimensiune constituțională, la realizarea fixației. Satisfacțiile exagerate, precum și frustrațiile severe ale erotismului anal joacă un rol important în constituirea fixației. De asemenea, alternanța unor satisfacții exagerate cu frustrații exagerate, ca reacție la primele, are importanța ei.

Influențele culturale sunt prezente implicit sau explicit încă din această fază a dezvoltării libidinale. Cu excepția factorului constituțional, care nu e însă fatal, toate celelalte condiții favorizante ale fixației presupun influențele culturale exercitate de familie. Atât satisfacțiile exagerate, cât și frustrațiile exagerate sau alternanța lor sunt cu putință doar în cadrul mediului familial. Educația sfincteriană propriu-zisă reprezintă partea explicită a influențelor culturale. Momentul ales pentru a o efectua, precum și modalitatea acesteia participă la producerea fixației. Severitatea educației conduce la fixație prin intermediul frustrării, așa cum caracterul gratifiant al educației generează fixația prin satisfacție.

Un alt factor de care depinde regresia este natura organizării falice. Slăbiciunea acesteia predispune la regresie, pentru că o poziție insuficient consolidată a dezvoltării este mai ușor abandonată decât una consolidată. La subminarea poziției falice poate contribui o reprimare traumatică a activităților erotice specifice acestui stadiu — o amenințare explicită sau implicită cu castrarea. Unei astfel de reprimări i-a căzut victimă „omul cu șobolani", pacientul lui Freud, despre care am vorbit mai sus.

În sfârșit, un al treilea factor important pentru regresia la stadiul sadic-anal este gradul de dezvoltare al eului. „Eul predispus să apeleze la regresie ca mijloc de apărare este puternic sub un aspect și slab sub alt aspect", scrie Fenichel. Eul obsesionalilor poate fi, își dezvoltă același autor ideile, suficient de puternic pentru a se împotrivi, la o vârstă precoce, tendințelor instinctuale, dar, în același timp, metodele folosite sunt imature, ceea ce ilustrează latura sa slabă.

Ca și în cazul isteriei, revenirea la sexualitatea infantilă este, prin conflictele arhaice pe care le reactivează, cea care produce simptome. Combaterea, în preistoria obsesionalilor, a conflictului oedipian, prin regresia (parțială) la stadiul sadic-anal reprezintă o soluție defectuoasă în măsura în care regăsirea de către adult, în condiții de frustrare determinate, a manifestărilor erotice sadic-anale presupune și regăsirea apărărilor împotriva lor și a conflictelor inconștiente dintre respectivele tendințe și mijloacele defensive. În general, obsesionalii sunt dominați, scrie Fenichel, de conflicte „între agresivitate și supunere, între cruzime și blândețe, între murdărie și curățenie, ordine și dezordine"[60], adică de conflicte legate de erotismul sadic-anal.

Alte două particularități ale nevrozei obsesionale, care se reflectă din plin în planul simptomului, derivă tot din faptul fundamental al regresiei la stadiul sadic-anal. Mai întâi este vorba de mijloacele de apărare utilizate. Spre deosebire de isterie, unde principalul mijloc de apărare îl constituie refularea, în nevroza obsesională mijloacele de apărare predilecte sunt formațiunile reacționale, anularea, izolarea și suprainvestirea libidinală a lumii conceptelor, tocmai pentru că tendințele combătute țin de erotismul anal. Așa se explică faptul că uneori în simptomele obsesionale impulsul combătut poate fi conștient. Apelul la izolare, de pildă, face posibilă pătrunderea în conștiință a tendințelor agresive, chiar ucigașe, tocmai pentru că mecanismul

defensiv le separă în mod etanș de motricitate, ceea ce exclude pericolul materializării lor. În al doilea rând, regresia este responsabilă de severitatea extremă a supraeului obsesionalilor, conferindu-i inconfundabile note sadice, de cruzime.

7.5. Nevroza și condiția umană

Una din temele importante și controversate ale teoriei psihanalitice este universalitatea constelației oedipiene: nu numai în inconștientul nevroticilor, ci și în cel al oamenilor sănătoși, nu numai la europeni, unde a fost descoperit de Freud, ci și la populațiile arhaice, chiar dacă au o altă formă de familie, există complexul Oedip. Analiza viselor oamenilor sănătoși, precum și a creațiilor literare, așa cum se va vedea într-unul din capitolele următoare, atestă omniprezența conținuturilor oedipiene. Întrucât deosebirea dintre omul sănătos și nevrotic nu este dată de absența complexului Oedip la primul, se pune întrebarea în ce constă această deosebire, dacă există vreuna din punct de vedere psihanalitic.

Diferența este de ordin cantitativ: în timp ce la omul sănătos reziduurile etapelor psihosexuale infantile sunt minime, el depășind complexul Oedip, la nevrotic fixațiile infantile au o pondere covârșitoare. Tocmai pentru că predispoziția la nevroză rezidă în asemenea fixații, „vindecarea" psihanalitică poate fi echivalată cu maturizarea. Pentru a relua împreună cu Fenichel o metaforă a lui Freud, la omul sănătos doar puține „trupe de ocupație" au rămas în spate, în poziția complexului Oedip; marea masă a armatei dezvoltării psihice a atins pozițiile genitalității adulte orientate spre reproducere, făcâdu-l pe individ apt de alte alegeri de obiect decât cele infantile (părinții). Dimpotrivă, la nevroticul potențial cea mai mare parte a trupelor au

rămas în poziția complexului Oedip și doar o infimă parte au avansat. La cea mai mică dificultate, avangarda, puțin numeroasă, revine la pozițiile consolidate din spate.

Deși depășirea complexului Oedip ferește de nevroză în condiții existențiale obișnuite, diferența doar graduală dintre nevrotic și omul sănătos nu exclude apariția disfuncțiilor psihice la cel din urmă în condiții existențiale limită. Frustrări exterioare excesive pot impune regresia și nevroza la cei care au parcurs o dezvoltare psihosexuală normală. Faptul de a trăi în cultură, definitoriu în exclusivitate pentru om, implică, în cel mai bun caz, doar potențial nevroza.

8. De la psihologia inconștientului la estetică: Witz-ul

Așa cum studiul actului ratat constituie una din pietrele de rezistență ale edificiului psihanalitic, confirmând încă o dată (după vis) că între simptomul nevrotic și starea de sănătate deosebirea, realizată pe fondul unei identități structurale, este doar de grad și permițând astfel trecerea de la psihopatologie la psihologie, cercetarea cuvântului de spirit face trecerea de la psihologia inconștientului la disciplinele filosofice (estetică).

Este interesant de remarcat că prezența spiritului în acest produs al inconștientului este evidentă în termenul limbii franceze sau în cel al limbii române, în timp ce termenul german își dezvăluie legătura cu spiritul doar în urma unei investigații etimologice. După cum ne informează dicționarul etimologic al limbii germane din seria Duden[61], rădăcina indogermanică din care provine *Witz* trimitea la „wissen“ (cunoaștere), de unde s-a dezvoltat sensul „Verstand“ (intelect), „Klugheit“ (înțelepciune), „Schlauheit“

(viclenie). În secolul XVII, sub influența limbii franceze („esprit“) și a limbii engleze („wit“), Witz capătă și sensul de *„dar al formulării spirituale“*. Abia din secolul XVIII, sensul de „Spott, Scherz“ (glumă) devine predominant.

Freud își înscrie explicit contribuția în prelungirea strădaniilor filosofilor de a defini cuvântul de spirit și de a-i explica efectul comic. La autorități ale domeniului, cum ar fi Th. Vischer, Kuno Fischer și Th. Lipps, cuvântul de spirit e încadrat în estetică drept o subclasă oarecum marginală a comicului. Întemeietorul psihanalizei este nemulțumit de caracterul parțial al contribuției înaintașilor, printre care îl include și pe Kant, de absența unei teorii coerente, care să integreze aceste contribuții, de insuficiențele fiecăreia dintre ele, autorii menționați neputând identifica, de pildă, trăsăturile indispensabile pentru existența cuvântului de spirit, dar nu părăsește teritoriul esteticii. Definiția pe care o dă cuvântului de spirit din perspectivă psihanalitică este pe deplin concludentă în acest sens: „cuvântul de spirit este o contribuție adusă comicului din domeniul inconștientului“[62].

Oricât de surprinzător ar fi pentru cei animați de prejudecăți în ce privește psihanaliza sau pentru cei ale căror lecturi nu includ lucrarea *Cuvântul de spirit și raportul său cu inconștientul*, Freud abordează aici, spre deosebire de alte texte de psihanaliză aplicată, dimensiunea formală a obiectului cercetat (cuvântul de spirit), mijloacele tehnice în absența cărora efectul comic al râsului nu este obținut. Cum tehnica este cea care conferă valoare estetică, Freud se plasează, tratând-o pe multe pagini, pentru o dată cel puțin, indubitabil și în perimetrul esteticii, nu numai al psihologiei artei. Din acest motiv Tzvetan Todorov îl alătură celor câțiva „solitari“ care au preferat interpretării textelor particulare „descrierea generală a formelor discursive“. *Cuvântul de spirit și raportul său cu inconștientul* ar ocupa „un loc de cinste“ între *Tratatul despre fabulă* al lui Lessing și *Morfologia basmului* de Propp.[63]

Dintre numeroasele procedee tehnice ale cuvântului de spirit, optsprezece la număr, după inventarul realizat de Todorov, ne vom opri doar asupra câtorva, și anume asupra acelora în care legătura tehnicii cu inconștientul este manifestă. Aceasta pentru că aportul lui Freud nu constă nici în descrierea diferiților tropi, nici în tehnica interpretării, cum susține Todorov, ci tocmai în analiza relației dintre inconștient și procedeele tehnice datorită cărora primul devine comunicabil într-un mod care presupune virtuțile artisticului. Pentru filosofia inconștientului, studiul lui Freud asupra cuvântului de spirit e important mai ales datorită luminilor pe care le aruncă asupra metamorfozelor la care trebuie supus sufletul inconștient pentru a deveni comunicabil prin intermediul spiritului conștient.

Spre deosebire de actul ratat, vis sau simptomul nevrotic, produse ale sufletului inconștient pe care conștiința nu le înțelege, cuvântul de spirit, deși se alimentează din aceeași sursă, este accesibil înțelegerii conștiente imediate. Efectul comic al râsului indică atingerea scopului comunicării, care singularizează cuvântul de spirit printre produsele inconștientului cercetate până acum. Prin urmare, opoziția dintre suflet și spirit nu mai conduce în cazul cuvântului de spirit la un compromis care retează comunicarea, fapt evident în caracterul îndeobște ininteligibil al actului ratat, visului sau simptomului nevrotic, care ascund anumite conținuturi sufletești interzise cultural, ci la o sinteză, întrepătrundere a sufletului și spiritului, care permite aducerea în planul conștiinței, fără conflict, a tendințelor pulsionale. Beneficiul plăcerii estetice indică și răsplătește reușita acestei metamorfoze.

Cercetarea lui Freud asupra dimensiunii formale a cuvântului de spirit pornește de la întrebarea autentic fenomenologică referitoare la esența cuvântului de spirit. Într-o altă formulare, Freud se întreabă dacă efectul comic, în absența căruia cuvântul de spirit e de neconceput, provine din

tehnica sau din ideea sa. Explicitând ideea subiacentă mai multor cuvinte de spirit, întemeietorul psihanalizei ajunge la concluzia, oricând verificabilă, că râsul e provocat de tehnică, nu de idee.

Una din cele mai importante caracteristici formale ale cuvântului de spirit este *concizia*. Ca și în cazul visului, comparația dintre conținutul manifest și ideea sa latentă conduce la constatarea că ultima este mult mai amplă decât Witz-ul pe care l-a produs. În cuvântul de spirit atribuit de Heine unuia din personajele sale, adesea invocat de Freud ca ilustrare, acesta se lăuda: „Am stat lângă Rotschield, care m-a tratat ca pe unul din ai săi, cu totul *familionar*". Sursa efectului comic este cuvântul „familionar" rezultat din sinteza cuvintelor familiar și milionar, care traduce și maschează prin râs amărăciunea provocată celui cu venituri modeste de familiaritatea pe care i-o arată un milionar, întotdeauna marcată de ceva forțat, de distanță și condescendență.

Variațiunile pe tema conciziei sunt numeroase, iar Freud nu evită să le treacă în revistă și să le analizeze cu minuția-i cunoscută. Pe lângă contopirea a două cuvinte, în a cărei categorie intră și rebotezarea unuia din potentații Europei de odinioară, pe numele său Leopold, datorită relației speciale cu o femeie numită Cleo, contemporanii poreclindu-l *Cleopold*, concizia poate fi realizată și prin modificări neînsemnate ale cuvintelor sau prin utilizarea diferită a aceluiași material lingvistic. Cuvântul de spirit „am călătorit cu el tête-à-tête", transmite cu mare economie de mijloace, prin modificarea unei singure consoane, următoarea idee: am călătorit tête-à-tête cu X, care este un animal prost (bête). Concizia este maximă când cuvântul de spirit rezultă dintr-o altă organizare a aceluiași material lingvistic. Remarcii lui Napoleon I „Tutti gli italiani danzano si male?" doamna căruia îi fusese adresată și al cărei amor propriu național fusese rănit răspunde extrem de spiritual și

economic (prin utilizarea numelui de familie al lui Napoleon despărțit în silabe): „Non tutti, ma buona parte“. Cazul ideal al utilizării aceluiași material lingvistic îl constituie procedeul dublului sens, efectul comic fiind provocat de reactivarea sensului propriu: „Cum îți *merge*? l-a întrebat orbul pe paralitic; așa cum *vezi*, i-a răspuns paraliticul orbului“.

După ce trece în revistă multe alte cazuri de concizie, Freud o echivalează, spre surprinderea noastră, cu procedeul *condensării*, care acționează și în actul ratat, vis sau simptom nevrotic. Surprinderea e provocată de nediscriminarea, cel puțin aparentă, între produse nonspirituale, care nu urmăresc conștient comunicarea, ci, dimpotrivă, își disimulează mesajul, și produse spirituale, în care comunicarea se află pe primul plan. Dacă cineva ar obiecta că prin concizie (condensare) am descris doar unul din mijloacele tehnice ale cuvântului de spirit și că acest element poate reprezenta o cantitate neglijabilă în structura alcătuită de totalitatea procedeelor tehnice, atunci deconcertarea va atinge punctul maxim în momentul în care va afla că travaliul cuvântului de spirit și travaliul visului se suprapun perfect.

Vom regăsi în travaliul visului nu numai condensarea, ci și deplasarea, reprezentarea prin contrariu, nonsensul. Am putea vedea în aceste coincidențe tehnice, deloc întâmplătoare, expresia cea mai clară a reducționismului freudian, care tratează indistinct sufletul și spiritul, a psihologismului său. Numai pentru o lectură superficială, lucrurile se prezintă astfel, deoarece Freud, subliniind ideea că deosebirea dintre cuvântul de spirit și vis (sau act ratat, simptom nevrotic) constă în intenția comunicării — Witz-ul este cel mai social dintre produsele care urmăresc plăcerea —, oferă și instrumentul diferențierii acțiunii acelorași procedee în produsele spirituale și nonspirituale. Criteriul este, așa cum am constatat și în alte cazuri (rela-

ția boală-sănătate psihică), cantitativ. Acțiunea condensării, deplasării, reprezentării prin contrariu sau a nonsensului este limitată, diminuată în cazul cuvântului de spirit de intenția comunicării, neputând atinge din acest motiv cotele încifrării ininteligibile, caracteristice visului sau simptomului nevrotic. Acest „mai puțin“, care dezvăluie, în aceeași măsură în care ascunde, poate fi infinit (istoric, cultural, etnic) circumstanțiat, constantă rămânând limitarea acțiunii procedeelor travaliului inconștient de intenția comunicării.

Deplasarea, care în vis se află la originea unei adevărate răsturnări de valori, mutând accentul psihic de la conținuturi importante dar neacceptate cultural la conținuturi lipsite de importanță dar acceptate de cenzură, în așa fel încât primele devin de nerecunoscut, este îngrădită în cazul cuvântului de spirit de condiția comunicării, deci a inteligibilității pentru un al treilea, individual sau colectiv, real sau potențial. Agresivitatea lui Heine față de bogătașul parizian care, intrând în salonul unde poetul german discuta cu poetul francez Soulié, îi atrage în jurul său ca un magnet pe cei prezenți, se exprimă prin intermediul unui cuvânt de spirit cu dublu sens, ceea ce o face comunicabilă social, stârnind, în locul respingerii, râsul. Reacția celor prezenți față de bogăție e comentată de Soulié prin: „Priviți cum secolul al XIX-lea se închină vițelului de aur“, la care Heine remarcă: „Dar el trebuie să fie mult mai bătrân.“ Dublul sens al cuvântului vițel (propriu și figurat) este folosit pentru a muta accentul de la ideea avansată de Soulié — iată și secolul al XIX-lea se comportă la fel ca vechii evrei față de vițelul de aur — la persoana bogătașului. Acesta nu mai e vițel, ci un bou în toată firea. Duritatea ideii latente a cuvântului de spirit nu este disimulată prin deplasare, așa cum s-ar întâmpla în cazul visului, ci doar atenuată, devenind acceptabilă cultural, așa încât efectul obținut este râsul.

Tot un caz de deplasare (reprezentare prin ceva asemănător) este și aluzia, care apare adesea în cuvântul de spirit. Un alt exemplu din cartea lui Freud poate ilustra modul în care tehnica deplasării prelucrează agresivitatea. Este vorba de doi parveniți americani, care, după ce au strâns o avere considerabilă, încearcă să pătrundă în lumea bună. Una din căile alese este de a-și face portretele la cel mai bun și cel mai scump pictor al orașului. Cu ocazia unei petreceri, le expun așezate unul lângă altul, cel mai important critic de artă al locului fiind chemat să le aprecieze. Acesta le privește îndelung și, în cele din urmă, întreabă arătând spre spațiul liber dintre portrete: „Dar unde este mântuitorul?" Ideea latentă a cuvântului de spirit de o agresivitate extremă — „tâlharii îi văd, dar unde este mântuitorul?" — devine comunicabilă într-o formă care o lasă să transpară, anulându-i virulența.

Dacă vom compara aceste cazuri de deplasare cu cele descrise în *Interpretarea viselor*, diferența între modul de acțiune al deplasării în cuvântul de spirit și în vis se clarifică. Legătura dintre conținutul manifest și conținutul latent al visului poate fi atât de bine mascată de deplasare, încât doar o interpretare laborioasă o poate scoate la lumină. Astfel, în timp ce elementul central al visului despre monografia botanică este „botanica", în conținutul latent cu totul altele sunt prioritățile: complicațiile și conflictele dintre colegi, reproșul că visătorul (Freud) face prea multe sacrificii pentru slăbiciunile sale. Deplasarea de accent de la ideile latente la conținutul manifest ar putea să se bazeze, presupune Freud pe o laxă legătură de tipul opoziției între botanică și preferințele visătorului, printre care botanica n-a figurat niciodată.

Pentru a reveni la aluzie, care e formă a deplasării, Todorov semnalează în „Retorica lui Freud" un pasaj din *Introducere în psihanaliză*, unde se face distincția între aluzie în gândirea conștientă, cuvântul de spirit și vis. În timp ce

la nivelul gândirii conștiente trebuie să existe o legătură de conținut între înlocuitor și înlocuit, cuvântul de spirit, deși poate renunța la îndeplinirea acestei condiții, substituind legăturii de conținut legături exterioare de tipul consonanței sau al sensului multiplu al cuvintelor, trebuie să respecte condiția inteligibilității, căci „dacă drumul înapoi de la aluzie la elementul înlocuit nu este facil, cuvântul de spirit își pierde orice efect"[64]. În schimb, deplasarea din vis nu ține seama de nici una din cele două condiții menționate, relația dintre înlocuitor și înlocuit fiind exterioară și laxă, așa încât devine de nerecunoscut. „Cenzura visului și-a atins scopul, conchide Freud, când a făcut de nerecunoscut drumul de la aluzie la elementul înlocuit."[65] Asta ar însemna că intenția comunicării în cuvântul de spirit relaxează cenzura, fără să permită totuși manifestarea directă a tendințelor inconștiente.

Deoarece consider că aportul lui Freud nu constă în descrierea figurilor de stil, ci în analizarea relației dintre tehnica artistică și inconștient, nu voi mai discuta și celelalte mijloace tehnice ale cuvântului de spirit, de pildă reprezentarea prin contrariu sau nonsensul, ele putând fi regăsite, asemeni condensării și deplasării, în travaliul visului, unde acționează neîngrădite de condiția comunicării, ci mă voi ocupa de modul în care tendințele inconștiente conduc la plăcerea estetică, în loc de a fi patogene, cum se întâmplă în cazul simptomului nevrotic. Totuși, pentru a elimina orice urmă de îndoială cu privire la valoarea contribuției lui Freud la estetică, voi reda, după Todorov, echivalenții retorici ai termenilor psihanalitici folosiți de Freud. „Propunem deci, în loc de «condensare», «întrebuințare multiplă», «dublu sens» și «calambur», alte patru grupe bazate pe opoziția dintre asemănare și identitate, ocurență unică și multiplă: *antanaclaza, paronomasa, silepsa*, iar pentru cel de-al patrulea caz, după cum cel de-al doilea semnificant este parțial sau total absent, *contaminări și calambururi.*"[66]

Reluând afirmația lui Benveniste din 1956, Todorov subliniază că Freud a căzut fără să bănuiască peste „vechiul catalog al tropilor", pentru ca apoi să conchidă că, în pofida limitelor sale, *Cuvântul de spirit* e cea mai importantă lucrare semantică a epocii.

8.1. Plăcerea estetică

Colaborarea, indispensabilă pentru existența cuvântului de spirit, între tehnică și inconștient se manifestă nu numai la nivelul creatorului Witz-ul (condiția inteligibilității), ci și la nivelul publicului acestuia, în plăcerea estetică prin care-i răspunde. Deși efectul comic (râsul) produs de Witz pare a fi indivizibil, el poate fi analizat, ca râs produs de tehnică și râs produs de tendințele inconștiente. O astfel de analiză este favorizată de subdivizarea cuvântului de spirit în două categorii: Witz inofensiv, fără tendință, și Witz cu tendință (sexuală sau agresivă). În cazul primei categorii, râsul are particularitatea unei intensități scăzute. „Plăcerea pe care ne-o oferă cuvântul de spirit inofensiv este aproape întotdeauna mediocră; ea se reduce la o clară senzație agreabilă sau la un zâmbet ușor", scrie Freud, care derivă tocmai din faptul că e provocat doar de tehnică.[67]

Înainte de a ne ocupa de calitatea plăcerii produse de tendințele inconștiente exprimate prin cea de-a doua categorie a cuvântului de spirit, este necesar să ne oprim asupra unei dificultăți în fața căreia ne pune gândirea lui Freud. Dacă plăcerea produsă de Witz-ul inofensiv, așa modestă cum este, *rezultă* doar din tehnică, atunci s-ar părea că relația acestei categorii cu inconștientul devine problematică. Altfel spus, dacă totuși există și în acest caz o relație cu inconștientul, în ce constă ea?

Deși nu exprimă tendințe refulate, cuvântul de spirit inofensiv are o dublă legătură cu inconștientul. În sens tehnic,

Witz-ul își datorează forma de expresie inconștientului. Pentru a transforma un gând inofensiv în cuvânt de spirit, este nevoie de a alege, dintre expresiile posibile, pe cea adecvată (spirituală), alegere realizată în inconștient. Prin urmare, cuvântul de spirit inofensiv nu constituie o excepție de la regulă: și în cazul său, o idee preconștientă este atrasă pentru o clipă în inconștient, pentru a fi oferită apoi percepției conștiente. În al doilea rând, deși nu contribuie la eliberarea unor tendințe ascunse — acele tendințe ale naturii umane respinse de cultură —, Witz-ul inofensiv regăsește și el naturalul din om într-un mod specific. Plăcerea generată exclusiv de tehnică, orientarea atenției, în jocurile de cuvinte de exemplu, spre sunetul cuvintelor și nu spre sens, contribuie la economisirea energiei psihice consumate de gândire, spirit critic și celelalte activități culturale, revenindu-se astfel la jocul copilului cu cuvinte și idei.

Spre deosebire de efectul anemic al cuvântului de spirit inofensiv, râsul provocat de cuvântul de spirit cu tendință este tumultuos, puternic — o adevărată izbucnire de vitalitate. Cum tehnica este identică în cele două cazuri, Freud atribuie ceea ce el numește „hohote de râs" acțiunii pe care o are manifestarea controlată a tendițelor inconștiente. Fie că este vorba de anecdota obscenă, prin care se satisface o componentă parțială a libidoului (cea vizuală), blocată de incapacitatea femeii evoluate cultural de a accepta sexualul frust, fie că e vorba de Witz-ul cu tendință agresivă, râsul puternic la care conduc se alimentează din energia psihică necesară reprimării unei tendințe prohibite cultural pe care Witz-ul a economisit-o tocmai prin faptul că a permis respectivei tendințe să se manifeste.

Concluzia pe care o derivă Freud din dezvoltările anterioare este fundamentală pentru estetica psihanalitică: plăcerea produsă de tehnică este doar *plăcere preliminară*, doar o parte — cea introductivă — a ceea ce numim nediscriminatoriu plăcere estetică. Rolul plăcerii preliminare

este de a deschide izvoarele unei plăceri mai intense, care rezultă din ridicarea unor interdicții și din retrăirea unor tendințe naturale (sexuale și agresive), interzise cultural. Astfel, plăcerea estetică în ansamblul ei este un amestec de plăcere spirituală și senzorială, care corespunde amestecului de natură și cultură, inconștient și tehnică din cuvântul de spirit.

Ne-am putea gândi că această fericită sinteză dintre natură și cultură în cuvântul de spirit, fericită deoarece tensiunea dintre cele două dimensiuni ale omului nu este patogenă, ca în cazul simptomului nevrotic, uneori însoțit de o suferință insuportabilă, și nici generatoare de neplăcere, ca în cazul visului (coșmarul) sau actului ratat, ci se rezolvă în plăcerea efectului comic al râsului este cu putință doar pentru că tendințele naturale care transpar aici sunt doar anticulturale și nu aculturale. Cu alte cuvinte, gradul de opoziție față de cultură al tendințelor inconștiente din cuvântul de spirit este redus, așa încât ele pot fi controlate și prelucrate cu ușurință prin mijloacele tehnicii artistice. Parcurgând capitolul următor, va trebui să constatăm că artistul are capacitatea de a prelucra și controla chiar tendințele asociale cele mai puternice (tendințele oedipiene), adică de a le conferi caracterul comunicabilității.

9. Estetica psihanalitică: complexul Oedip în literatură

Că arta este unul din cele mai impure produse ale spiritului, estetica o știe de mult. Deși stă sub semnul valorii estetice, arta încorporează în același timp diverse valori extraestetice. Arta este autonomă, dar și eteronomă, demonstrează Tudor Vianu în *Estetica* sa, sintetizând cele mai semnificative contribuții în domeniu. Dintre valorile

extraestetice, Vianu trece în revistă valoarea biologică și sexuală, munca, viața socială, religia. În capitolul „Valoarea biologică și sexuală a artei“ consacră un subcapitol teoriei psihanalitice a artei, perspectiva relației dintre spirit și suflet fiind însă cel mult implicită, dacă nu absentă. Or, dacă psihanaliza are o contribuție la estetică, atunci aceasta se specifică tocmai ca studiere a relației spirit-suflet sub un nou aspect și, așa cum am văzut în capitolul anterior dedicat cuvântului de spirit, nu este vorba doar de identificarea unei impurități anume a spiritului — cea venind dinspre sufletul inconștient —, ci totodată și de modalitățile în care singularul este metamorfozat în universal, sufletul în spirit. Prin urmare, estetica psihanalitică nu se reduce la o psihologie a artei sau la o hermeneutică realizată din perspectiva inconștientului, ci vizează și dimensiunea formală, tehnică, a operei de artă, cea care face comunicabil inconștientul acultural.

Dintre conținuturile sufletului inconștient, ne reține atenția prin semnificația sa deosebită constelația afectivă și ideatică numită în psihanaliză complex Oedip. Constituit din tendințele incestuoase și paricide care se manifestă deschis în prima copilărie (între 3–6 ani), complexul Oedip este reziduul etapei decisive a trecerii de la natură la cultură. Prezentă în toate culturile, chiar dacă în forme diferite, sursă a structurilor fundamentale ale personalității umane, depășirea sa reușită fiind decisivă pentru sănătatea mentală a individului adult (vezi capitolul 7 „Hermeneutica simptomului nevrotic“), constelația oedipiană are o importanță care-i conferă un loc privilegiat printre temele operei de artă în genere și ale literaturii în special. În eseul *Dostoievski și paricidul*, Freud afirmă că trei dintre capodoperele „literaturii tuturor timpurilor — *Oedip rege* de Sofocle, *Hamlet* de Shakespeare și *Frații Karamazov* de Dostoievski“ tratează motivul oedipian al paricidului[68]. În schimb, Marthe Robert vede în constelația oedipiană tema fundamentală a

oricărei opere de artă: „Complexul Oedip fiind un fapt omenesc universal, nu există ficțiune, nici reprezentare, nici artă a imaginii care să nu devină într-un fel ilustrarea lui voalată. În acest sens, romanul nu este decât un gen „oedipian“ printre altele…“[69]

Deși în cultura română lipsesc, din cauza interzicerii comuniste a psihanalizei, textele fundamentale dedicate problemei în discuție (cărțile lui Otto Rank, Ferenczi, Jones etc.), în cele ce urmează nu-mi propun să recuperez această întârziere impusă de ideologie, documentând prezența mai directă sau mai voalată a complexului Oedip în operele de artă. Mult mai semnificativ pentru estetica psihanalitică mi se pare demersul care înregistrează și analizează procedeele prin care conținuturile oedipiene ale inconștientului devin comunicabile. Însă descrierea mijloacelor prin care opera de artă încorporează și exprimă în limitele valorii estetice dimensiuni extraestetice ale inconștientului va documenta implicit și prezența complexului Oedip la acest nivel. Mă voi limita la literatură.

Două sunt, după Freud (*Dostoievski și paricidul*), caracteristicile exprimării literare a constelației oedipiene: învăluirea și atenuarea (istorică). Ține de condiția literaturii ca formă a spiritului să absoarbă asperitățile interzisului cultural pentru a-l putea pune în discuție în vederea unui efect cathartic. În timp ce prezentarea directă a intențiilor paricide, de pildă, ar șoca și ar trezi împotrivire, atenuarea și învăluirea le face comunicabile și are efect purificator. Deși Freud lasă impresia, în textul citat, că în terapia psihanalitică e posibil un acces direct la conținuturile inconștientului („Mărturisirea directă a intenției de paricid, așa cum o obținem în cursul terapiei psihanalitice“[70]), trebuie precizat că nici măcar aici întâlnirea cu inconștientul nu este imediată și nemijlocită. Ea este mediată de lupta cu rezistențele, care necesită un timp considerabil.

Alături de atenuarea motivului oedipian care ține de condiția operei literare, atenuare pe care o putem numi sincronică, există și o atenuare istorică sau diacronică. Din dezvoltările lui Freud, reiese că progresul cultural impune o prezentare tot mai indirectă a motivului oedipian în ansamblul său sau a unuia din elementele sale. De la transparența maximă permisă literaturii, pe care o realizează *Oedip rege* de Sofocle, transparență ce nu exclude, așa cum vom vedea, „atenuarea", până la *Hamlet* de Shakespeare cu prezentarea în oglindă a tendințelor paricide și incestuoase, de neidentificat și neidentificate în absența psihanalizei, distanța parcursă în sensul ascunderii, incifrării este considerabilă.

9.1. Straniul și complexul Oedip

Una din cele mai incifrate prezențe ale motivului oedipian în literatură o înregistrează Freud în nuvela lui E.T.A. Hoffmann, *Omul cu nisipul*. Deși întemeietorul psihanalizei e preocupat, în amplul studiu intitulat *Straniul*, mai ales de conținuturile care produc la cititor sentimentul stranietății, analiza sa poate fi utilizată și pentru a pune în evidență mijloacele comunicării artistice a unui aspect al constelației oedipiene.

Înainte de a ne opri asupra procedeelor folosite de Hoffmann, nu este lipsit de interes de semnalat că, la fel ca în cazul cuvântului de spirit, Freud se situează declarat în perimetrul disciplinei filosofice care este estetică, deși într-o zonă marginală — cea a straniului. Uneori, Freud s-a lăsat fără rețineri în voia impulsului filosofic, cel mai concludent caz fiind, poate, eseul *Dincolo de principiul plăcerii*, unde schițează o ontologie, după cum domeniile marginale — actul ratat, visul, nebunia, Witz-ul, straniul — constituie principalele surse ale cunoștințelor psihanalizei.

Referindu-se la rezultatele cercetării lui Jentsch asupra sentimentului de stranietate provocat de *Omul cu nisipul*, Freud contestă concluzia predecesorului său, care susținea că nesiguranța intelectuală privitoare la natura de ființă vie sau mecanism a păpușii Olimpia ar fi sursa înfiorării cititorului. Rezultatul aplicării perspectivei psihanalitice la estetica straniului este diferit, regăsind și particularizând definiția cunoscutului filosof Fr. W. Schelling: „Straniu (*unheimlich*) este tot ceea ce trebuia să rămână secret, ascuns, dar s-a manifestat". Reformulată psihanalitic, definiția lui Schelling trimite la întoarcerea refulatului. Ascunsul manifestat în nuvela lui Hoffmann este complexul infantil al castrării, corelatul indispensabil al complexului Oedip.

Conform folclorului german, omul cu nisipul (Sandmann) este un personaj înfricoșător, care le scoate ochii copiilor ce refuză să meargă la culcare, aruncându-le nisip în ochi și folosindu-i apoi drept hrană pentru copiii săi din lună. Pentru destinul sumbru al studentului Nathanael, care se află în centrul nuvelei lui Hoffmann, determinantă este tocmai întâlnirea cu avocatul Coppelius și apoi cu opticianul ambulant Coppola, cele două alter-egouri ale omului cu nisipul.

Prima întâlnire a copilului Nathanael cu avocatul Coppelius constituie, după Freud, și prima dezvoltare în cititor a sentimentului stranietății: spionându-și tatăl și pe Coppelius (un oaspete pe cât de obișnuit al familiei, pe atât de neplăcut), care practicau împreună, în biroul tatălui, o activitate misterioasă cu iz alchimic, micuțul se trădează printr-un țipăt în momentul în care Coppelius striga „ochi îmi trebuie", este prins de acesta și doar intervenția tatălui îl salvează de la pierderea ochilor pe care avocatul cel crud voia să i-i scoată cu scântei și apoi să-i arunce pe vatră. Emergența fantasticului în lumea reală a povestirii echivalează cu un prim contact al cititorului cu refulatul, învăluit cu grijă de scriitor.

Ca student, Nathanael îl reîntâlnește pe omul cu nisipul sub întruchiparea opticianului ambulant Coppola, a cărui profesie sugerează interesul său pentru ochi. El vinde barometre, dar și „ochi fromoși", adică ochelari. Împreună cu profesorul Spalanzani, Coppola construiește un automat extrem de reușit — păpușa Olimpia — căruia îi pune ochii. Colaborarea celor doi amintește de activitatea comună a avocatului Coppelius și a tatălui lui Nathanael. Studentul, asemeni copilului de odinioară, îi spionează, de astă dată printr-un ochean cumpărat de la Coppola, și-i surprinde disputându-și opera: „opticianul a luat cu el păpușa de lemn, fără ochi, iar mecanicul Spalanzani îi aruncă lui Nathanael în piept ochii însângerați ai Olimpiei, care zăceau pe jos, spunându-i că de la el i-a furat Coppola"[71]. Scena îi produce studentului un acces de nebunie, asemănător celui din copilărie, care se încheie cu încercarea de a-l sugruma pe presupusul tată al Olimpiei.

A treia întâlnire a lui Nathanael cu Coppelius îi este fatală. Abia însănătoșit, studentul intenționează să se căsătorească cu logodnica sa pe care a regăsit-o. În timpul unei plimbări, cei doi se urcă în turnul orașului, de unde Nathanael îl observă printre oamenii de pe stradă pe Coppelius. Apropierea acestuia îi provoacă un nou acces de nebunie, în timpul căruia încearcă să-și arunce în gol logodnica, iar apoi își pune capăt zilelor în același mod strigând în timpul căderii: „Ha, ochi fromoși, ochi fromoși".

Sentimentul straniului, pe care nuvela lui Hoffmann îl produce din abundență la cititor, provine, consideră Freud, din „ideea scoaterii ochilor" și nu din nesiguranța intelectuală, așa cum susține Jentsch. Iar această idee are un efect atât de tulburător pentru că *frica de orbire este un substitut al fricii de castrare resimțită de fiecare în copilăria sa în context oedipian*. La băiat frica de castrare inhibă înclinațiile incestuoase față de mamă, și-l reorientează spre identificarea cu tatăl, adică spre interiorizarea comandamentelor care emană

de la acesta. Așadar, refulatul, ascunsul (*heimlich*), care se manifestă în contact cu ideea scoaterii ochilor este frica de castrare, a cărei retrăire se asociază cu sentimentul straniului (*unheimlich*).

În demersul prin care justifică substituirea simbolică a castrării prin orbire, întemeietorul psihanalizei invocă nu numai experiența clinică a tratării nevroticilor, care demonstrează importanța „complexului castrării" pentru viața sufletească, dar și studiul viselor, fantasmelor, miturilor și operelor literare. Ilustrarea cea mai concludentă o oferă legenda lui Oedip, prelucrată literar de Sofocle, în care pedeapsa pe care acesta și-o aplică pentru paricid și incest este autoorbirea, ca formă atenuată a castrării ce i s-ar fi cuvenit conform legii talionului. Înainte de a vedea cum ajunge pierderea ochilor să simbolizeze castrarea, ceea ce interesează în primul rând pentru estetica psihanalitică, să mai înregistrăm unul din argumentele prin care Freud susține, în contextul nuvelei *Omul cu nisipul*, relația dintre frica pentru ochi și frica de castrare.

Dacă-l înlocuim pe Coppelius — Coppola — omul cu nisipul, cu tatăl, care, în fantasmele oricărui băiat este cel care aplică pedeapsa privării de penis pentru manifestările sale incestuoase, atunci frica pentru ochi ca substitut al fricii de castrare devine una dintre reacțiile fiului față de interdicțiile paterne impuse sexualității sale*. Iar această substituire este legitimată în ordine simbolică de prietenia și colaborarea dintre tată și Coppelius. Tatăl și Coppelius reprezintă obiectivarea celor două imagini — pozitivă și negativă — pe care fiul și le face în primii ani ai vieții despre părintele său, corespunzător sentimentelor de iubire și ură pe care le nutrește față de el. Tatăl rău vrea să-i scoată ochii (să-l

* Coppelius îl desparte pe Nathanael de logodnica sa, distruge păpușa Olimpia, al doilea obiect al iubirii sale, și-l determină să se sinucidă când era pe punctul să se căsătorească.

castreze), în timp ce tatăl bun îl apără. Realizarea dorinței paricide este pusă pe seama lui Coppelius — tatăl rău îl omoară pe cel bun. Păpușa Olimpia este un alter-ego al lui Nathanael, pentru că poartă ochii studentului furați de Coppola, iar Spalanzani și Coppola reprezintă reeditarea primei perechi paterne etc.

Din punctul de vedere al tehnicii scriitorului, simbolizarea fricii de castrare prin frica pentru ochi este un procedeu oniric, utilizat, desigur, nedeliberat. Onirologia psihanalitică îl clasifică printre simbolurile universale — Jung le-ar numi simboluri arhetipale —, adică printre simbolurile care populează imaginarul uman în toate timpurile și locurile. Deghizarea conținutului sexual este, în acest caz, dublă: pe de o parte, pierderea membrului viril este reprezentată prin pierderea altui organ (amputarea mâinii sau piciorului, căderea părului sau extragerea unui dinte ar fi putut juca același rol), iar pe de altă parte, substituirea simbolizatului prin simbol presupune ceea ce, de asemenea, se întâmplă adesea în vis, și anume „deplasarea de jos în sus“. Astfel, încifrarea devine impenetrabilă pentru visător. Scriitorul se deosebește de visător prin modul în care utilizează simbolismul oniric universal, plasându-l, ca emergență a imaginarului, într-un context realist și inteligibil. Tocmai această alternanță și întrepătrundere a realului și imaginarului (fantasticului), a inteligibilului și neinteligibilului pentru conștient constituie, poate, secretul forței artistice a lui Hoffmann.

9.2. Hamlet și Oedip

Dacă în *Omul cu nisipul* transpare doar un aspect al constelației oedipiene (frica de castrare), în *Hamlet* sunt puse în joc atât tendințele incestuoase, cât și cele paricide. În ceea ce privește gradul incifrării, el se apropie de ininteligibil.

Că așa stau lucrurile o dovedește abundenta literatură exegetică dedicată celebrei șovăieli hamletiene. Bogăția ipotezelor explicative este atât de mare, încât psihanalistul Ernest Jones se vede silit să le clasifice în trei grupe.[72] Reușita învăluirii realizată de Shakespeare este ilustrată de faptul că toate interpretările prepsihanalitice ratează sensul adevărat. Astfel, ipotezele subiective, reprezentate de autori consacrați cum ar fi Goethe, Coleridge, Schlegel, atribuie inhibiția lui Hamlet unei slăbiciuni a naturii sale. Goethe crede a identifica această slăbiciune în „hipersensibilitate“, Coleridge în hipertrofierea facultăților contemplative, iar Schlegel în lașitate și nehotărâre, mascate de o „circumspecție a reflexiei“.

Ipotezele obiective, mai puțin subtile, derivă neputința realizării actului din dificultățile exterioare, care sunt atât de mari, încât ar descuraja pe oricine. În sfârșit, al treilea grup de ipoteze caută motivul inacțiunii lui Hamlet în plan spiritual: Ulrici (1839) afirmă că Hamlet se îndoiește de justificarea morală a răzbunării, conflictul paralizant constând în înfruntarea dintre dorința instinctivă de răzbunare și comandamentele moralei creștine; după Kohler, Hamlet nu poate înfăptui primitiva răzbunare familială, pentru că și-a dat seama de superioritatea pedepsei legale, ceea ce înseamnă că dilema sa ar fi de ordin juridic. Insuficiențele ipotezelor tradiționale se reflectă în opinia radicală a acestor critici care consideră că tragedia shakesperiană este incoerentă, inexplicabilă, după T.S. Elliot, un „eșec artistic“.

Interpretarea psihanalitică avansată de Freud în *Interpretarea viselor* și dezvoltată de Jones în *Hamlet et Oedip* pornește de la constatarea că Hamlet nu este nehotărât și inactiv prin natura sa, că el poate realiza orice, cu excepția pedepsirii unchiului său care i-a ucis tatăl și s-a căsătorit cu mama sa, misiune pe care i-o încredințează, într-o scenă impresionantă, spiritul tatălui său. În timp ce îl ucide

fără ezitare pe Polonius, care-l spiona din spatele unei draperii sau plănuiește cu sânge rece moartea lui Rosencrantz și Guildenstern, curteni puși să-l suprime, Hamlet este incapabil să acționeze împotriva lui Claudius. Ura, care ar trebui să-l împingă la răzbunare, este înlocuită prin autoreproșuri, ca și când nici el nu ar fi mai bun decât unchiul său.

Ciudățenia acestui comportament, contrastant cu restul personalității, psihanaliza o explică printr-un conflict inconștient. După Jones, „dubla dorință inconștientă a lui Hamlet de a-și poseda mama și de a-și ucide tatăl a fost realizată de unchiul său. În ochii lumii, moartea regelui și recăsătorirea Gertrudei sunt două evenimente separate, dar în fantasma lui Hamlet cele două reprezentări au fost întotdeauna strâns legate. Acum ele forțează barierele refulării…“[73] Pentru a ține sub control tendințele care dau conținut complexului Oedip, Hamlet trebuie să ierte și să uite crimele lui Claudius. „Totul se întâmplă, comentează Jones, ca și cum Claudius ar reprezenta aspectul cel mai profund și cel mai tainic al personalității sale: Hamlet nu-l poate ucide fără să se sinucidă.“[74] Manifestările isterice ale lui Hamlet, între care repulsia sexuală exprimată în convorbirea cu Ofelia își au sursa într-un complex Oedip nerezolvat.

Deși cele două „delicte“ oedipiene sunt, în *Hamlet*, de domeniul faptic, identificate și condamnate ca atare de spiritul regelui ucis („De ai în tine viață, nu răbda/Ca-al Danemarcei pat regesc să fie/Culcuș pentru desfrâu incestuos“), ele nu sunt atribuite lui Hamlet, ci unchiului său și nu au gravitatea modelului originar. Claudis nu este paricid, ci fratricid, iar Gertruda nu-i este mamă, ci cumnată, ceea ce cade în afara rudeniei de sânge. Atenuarea și deghizarea se realizează cu mijloace onirice, principalul procedeu folosit fiind *deplasarea*. Dacă acceptăm afirmația lui Freud că „Hamlet întruchipează viața sufletească a autorului“,

afirmație bazată pe o informație furnizată de Georg Brandes (1896) în lucrarea pe care o dedică dramaturgului englez, conform căreia *Hamlet* ar fi fost scrisă imediat după moartea tatălui lui Shakespeare, doliul reactivându-i sentimentele infantile nutrite față de acesta, atunci putem considera drama ca pe un vis al autorului.

Și într-adevăr, așa cum se întâmplă în vis sau în basm, care este un vis al sufletului colectiv, visătorul apare ca prinț-fiul regelui. Ca în realitate, tatăl său, regele, a murit. Însă trecerea sa în neființă nu s-a produs natural, ci a fost provocată prin otrăvire de către un rival care dorea să-i ia poziția și femeia, ceea ce poate fi atribuit imaginarului infantil al scriitorului. Tocmai pentru că nici măcar în vis cenzura culturală nu permite manifestarea directă a unor asemenea dorințe, ele sunt prelucrate, fiind deplasate asupra altcuiva. Faptul că acest altcineva (Claudius) este o rudă a lui Hamlet–Shakespeare face destul de transparent procedeul oniric de deghizare. De asemenea, însăși ezitarea lui Hamlet de a-și răzbuna tatăl indică identitatea de natură dintre el și alter-ego-ul său Claudius.

Ca și în cazul *Omului cu nisipul* sau al lui *Oedip rege*, puternicul și durabilul efect al lui *Hamlet* este derivat de psihanaliză din retrăirea prin delegație a conflictelor oedipiene. Pentru ca problemele oedipiene ale scriitorului (reactivate la Shakespeare de moartea tatălui său) să rezoneze cu problemele oedipiene ale spectatorului sau cititorului este necesară îndeplinirea mai multor condiții: a) eliminarea din constelația oedipiană a scriitorului a tuturor aspectelor singulare și comunicarea esențialului — coexistența și intercondiționarea tendințelor incestuoase și a celor paricide; b) realizarea în comunicare a proporției optime între ascundere și dezvăluire. Atât în *Omul cu nisipul*, cât și în *Hamlet* constelația oedipiană este suficient de bine învăluită pentru a nu putea fi identificată de conștiința receptorului. Totuși, există suficiente indicii care se adresează

inconștientului acestuia și prin intermediul cărora inconștientul scriitorului acționează asupra inconștientului spectatorului sau cititorului. Dacă așa stau lucrurile, atunci în artă prevalează, ca și în psihanaliză, comunicarea de la inconștient la inconștient, comunicării conștiente revenindu-i un rol secundar.

9.3. De la *Frații Karamazov* la *Totem și tabu*

Relația dintre literatură și psihanaliză este de obicei unilaterală: dinspre psihanaliză spre literatură. Aceasta pare a fi condamnată să rămână obiect predilect al psihanalizei aplicate, care-i dezvăluie sensul ascuns, așa cum a procedat întotdeauna Freud, sau referința legitimantă a psihanalizei, documentând că scriitorul este un fel de psihanalist *avant la lettre*. Cu atât mai surprinzătoare devine încercarea psihanalistului francez de origine română Vladimir Marinov de a realiza o lectură interferentă a psihanalizei și literaturii, având-o ca punct de plecare pe ultima. Ipoteza avansată de Marinov în masivul volum *Figures du crime chez Dostoievski* este pe cât de îndrăzneață, pe atât de plauzibilă.[75] Freud ar fi scris celebrul său „roman științific" *Totem și tabu*, numit de Eliade un adevărat „roman negru", sub influența mai mult sau mai puțin conștientă a romanului tragic *Frații Karamazov* de Dostoievski, a cărui lectură o făcuse cu câțiva ani înainte.

Similitudinea cea mai importantă a celor două „romane" — Freud și-a mai numit ipoteza filogenetică „mit științific" — este fără îndoială paricidul colectiv al fraților Karamazov și al fiilor hoardei primitive. Spre deosebire de Freud, dispus să admită că Alioșa nu ar fi nici măcar un paricid potențial („De aceea, cu excepția pesonajului contrastant Alioșa, sunt vinovați în egală măsură toți frații"), Vladimir Marinov demonstrează că acesta nu face excepție de

la regulă, confirmând de fapt afirmația lui Freud despre universalitatea tendințelor paricide. Cum în cazul fratelui angelic chiar Freud se lasă înșelat de aparențe, nu este lipsit de interes pentru tema care ne preocupă modul în care prea omeneasca dorință paricidă se ascunde și se dezvăluie în același timp.

La suprafață, Alioșa, spre deosebire de Dimitri, nu se angajează într-o rivalitate sexuală cu tatăl său carnal, fiind perceput de camarazii săi ca un adolescent extrem de pudic, incapabil să participe la anumite discuții despre femei caracteristice vârstei, ceea ce ar presupune și absența tendințelor paricide. În profunzime, el posedă aceeași impetuozitate karamazoviană, care se manifestă mai ales ca senzualitate. Indiciile acesteia, suficient de subtile pentru a nu fi fost observate de Freud, sunt identificate fără ezitare de Marinov: după moartea starețului Zossima, Alioșa, tentat de Rakitin, se hotărăște să meargă la Grușenka, femeia dorită atât de tatăl său, cât și de fratele său Dimitri, ca și cum moartea tatălui idealizat l-ar fi eliberat pentru a se angaja într-o rivalitate sexuală cu tatăl carnal; de asemenea, în noaptea uciderii lui Fiodor Pavlovici, care se produce la scurt timp după moartea starețului, Alioșa „uită" să-și păzească tatăl în circumstanțe amenințătoare: în timp ce Ivan era plecat la Moscova, Dimitri se afla într-o stare de cumplită agitație. După Marinov, Alioșa ar fi refulat dorințele paricide și ar fi deplasat întreaga afecțiune filială asupra lui Zossima.[76]

Dacă Dostoievski a vrut să întruchipeze prin personajul Alioșa Karamazov, ca de altfel și prin prințul Mîșkin, omul perfect bun, cât mai aproape de figura lui Cristos, atunci concepția sa asupra eroului cristic se apropie într-un punct esențial de cea freudiană, observă cu subtilitate Vladimir Marinov. Așa cum în romanul scriitorului rus personajul cristic este și el vinovat de moartea tatălui, pentru că a fantasmat-o, în viziunea lui Freud (*Totem și tabu*) sacrificiul

cristic ne trimite la uciderea tatălui hoardei originare, fiind o formă de expiere derivată din legea talionului. Detaliind raționamentul lui Freud, păcatul originar este o ofensă adusă lui Dumnezeu — tatăl, deoarece prin sacrificiul cristic se obține reconcilierea cu el. Întrucât, în conformitate cu legea talionului, moartea trebuie plătită prin moarte, păcatul originar a fost o crimă (uciderea tatălui). Prin sacrificiul ispășitor, fiul devine divinitate alături de tată, de fapt îi ia locul. Împărtășania ar fi o formă a prânzului totemic: frații reuniți gustă din carnea și sângele fiului, pentru a se identifica (sacrifica) cu el.

Așa cum frații Karamazov se aseamănă fraților hoardei originare prin aceea că toți sunt paricizi în intenție, deși doar unul dintre ei — Smerdiakov — trece intenția în act, tot astfel Fiodor Pavlovici Karamazov întrunește principalele caracteristici ale tatălui hoardei originare. În capitolul X „Les pères", Vladimir Marinov trasează o convingătoare paralelă. Ca și predecesorul său ipotetic din timpuri imemoriale, proprietarul funciar din provincia rusească se distinge printr-o senzualitate debordantă, care nu refuză nici un prilej și nici un obiect pentru a se satisface; deviza sa, exprimată într-o profesiune de credință făcută în fața fiilor săi, este că nu există femeie urâtă. Adevărat consumator de femei, Fiodor Pavlovici nu poate dezvolta, asemeni tatălui hoardei originare, legături tandre cu obiectul. Senzualitatea și poligamia sa neînfrânate fac pereche cu un narcisism fără margini. După Freud (*Totem și tabu*), satisfacția sexuală neîngrădită ar conduce, prin absența amânării și a acumulării libidoului, la imposibilitatea formării de legături interumane „inhibate în ce privește scopul (sexual)", adică tandre. În sfârșit, la fel ca tatăl hoardei originare, Fiodor Pavlovici își îndepărtează fiii. Numai că în timp ce primul aștepta pubertatea pentru a-i alunga, cel de-al doilea se debarasează de ei cât se poate de repede, după naștere, încredințându-i servitorului său Grigori.

9.4. Paradigma literară a psihanalizei: *Oedip rege*

Cele două tendințe naturale aflate în inconștientul oricărei ființe umane care trăiește în cultură — incestul și paricidul — se manifestă cu atâta claritate în *Oedip rege*, încât Freud a utilizat numele eroului antic pentru a desemna constelația psihică pe care o alcătuiesc împreună. Literatura devansează cu mai bine de două mii de ani psihanaliza, care-i regăsește în clinica sa adevărurile, teoretizându-le, dacă acceptăm că tragedia scrisă de Sofocle are un caracter psihologic, așa cum susține Driek van der Sterren, clasic al psihanalizei și al psihanalizei aplicate, și nu istoric, poziție susținută de alți exegeți.

Tocmai pentru că în acest caz învăluirea este atât de transparentă, nu va fi necesar să descoperim componentele constelației oedipiene în spatele simbolurilor și a altor deghizări. Ne vom concentra de aceea întreaga atenție asupra *modalităților* învăluirii și atenuării, în absența cărora opera de artă nu poate exista. Să remarcăm mai întâi că Sofocle nu exprimă în *Oedip rege* un material psihic brut, ci prelucrează un mit vechi, înregistrat atât la alte popoare, cât și la greci. Mai mult decât atât, înaintea sa alți scriitori, cum ar fi Homer și Eschil, au tratat aceeași temă, apelând și ei la mitul străvechi. Ceea ce înseamnă că prelucrarea literară conferă doar o dimensiune estetică, utilizând excelența prelucrării culturale preexistente.

Manifestarea directă în *Oedip rege* a tendințelor incestuoase și paricide ca dorințe realizate, atribuită de Freud stadiului incipient al dezvoltării culturale din momentul respectiv este contrabalansată prin aceea că Oedip săvârșește cele două crime capitale împotriva culturii fără voia sa, sub presiunea neîndurătoare a destinului: zeii i-au hotărât încă de la naștere soarta, exprimată de oracol, și, în pofida eforturilor sale de a o evita, ea se împlinește. Atât manifestarea dorințelor inconștiente ca realizate, cât și

atribuirea intenției faptelor unor forțe exterioare (zeii, destinul, circumstanțe de neevitat) constituie, după cum subliniază Driek van der Sterren, caracteristici onirice. Asemeni visului, opera literară dezvăluie și învăluie simultan sufletul inconștient, reușind însă să-i comunice conținuturile sub semnul valorii estetice. Tragismul, ca luptă inegală a omului cu destinul atotputernic, este rezultatul subtilei dozări a învăluirii și dezvăluirii: părăsindu-i pe Polibos și Merope, pe care-i credea părinții săi, Oedip ajunge la Teba, unde, dezlegând enigma sfinxului, îl ucide pe Laios, tatăl său, și se căsătorește cu Iocasta, mama sa.

Trecerea de la psihic la estetic, de la suflet la spirit poate fi urmărită și în cazul lui Tiresias. Acesta este obiectivarea și întruchiparea unei laturi a conflictului inconștient între dorințele interzise (incestuoase și paricide) și cenzura morală, conflict care l-a determinat, probabil, pe Sofocle să-și scrie trilogia și care trezește reacția profundă a cititorului sau spectatorului, pus în situația să reactiveze conflicte identice. Dacă în cazurile de mai sus erau proiectate dorințele interzise, de data aceasta, procedeul vizează cenzura morală. O parte a psihicului autorului și spectatorului devine personaj autonom. Printre indiciile înregistrate de Driek van der Sterren, cel mai important este că Tiresias, asemeni supraeului, are cunoștință de crimele lui Oedip cu mult timp înainte ca acesta să se descopere drept autorul lor. De asemenea, faptul că Tiresias este un clarvăzător orb sugerează modul de a proceda al aceluiași supraeu, care percepe fără organe de simț. Datorită posibilităților sale cognitive ieșite din comun, corul îl asemuie pe Tiresias cu Apollo, ceea ce ne sugerează ideea de largă răspândire că spiritul în genere și conștiința morală în particular constituie scânteia divină din om.

Pe de altă parte, scriitorul nu șterge complet urmele înrudirii dintre Oedip și Tiresias, așa încât identitatea lor

poate fi reconstituită. Astfel, orbul clarvăzător ezită să-i spună lui Oedip adevărul pentru a nu-l pune într-o situație extrem de dificilă, ca și cum ar menaja un frate, o rudă apropiată sau pe sine însuși. Tot Tiresias este cel care, asemeni unei cenzuri arhaice, rigide, ghidată de legea talionului, îl amenință pe Oedip cu groaznica pedeapsă a orbirii, pe care acesta și-o aplică mai târziu, deși inițial optase pentru pedepse mai blânde.

Unul din procedeele prin care Sofocle deghizează sentimentele inconștiente, lăsându-le în același timp să transpară constă în asocierea lor cu sentimente acceptate cultural, care le acoperă. „Tocmai în momentul în care suntem cuprinși de milă pentru Oedip, scrie Driek van der Sterren, Sofocle îl face să spună lucruri care pun în mișcare dorințele instinctuale infantile cele mai tabuate din noi, adică dorințele incestuoase. Tocmai când suntem plini de compasiune pentru Iocasta, care a avut parte de un destin tragic, punându-și capăt zilelor din cauza disperării, Sofocle îi atribuie lui Oedip cuvinte și acțiuni care amintesc clar de dorințele incestuoase infantile, de dorințele sadice din sufletul omenesc, de autopedepsire și autocastrare. Când Oedip își aplică singur pedeapsa pentru faptele sale îngrozitoare, recunoaștem din nou în spatele acestei pedepse dorința pentru mama sa."[77] Abaterea atenției spre imensele suferințe ale lui Oedip și Iocastei produce nu numai sentimente de compasiune, dar și relaxarea cenzurii, ceea ce permite reactivarea în spectator a sentimentelor interzise ale copilăriei. Efectul piesei se datorează, după van der Sterren, tocmai identificării spectatorului cu personajele principale, adică retrăirii constelației oedipiene.

Una din modalitățile de încifrare a tendințelor aculturale în literatură este, ca și în vis, apelul la simboluri. Cel mai discutat și controversat dintre cele folosite de Sofocle îl constituie sfinxul, existent de altfel și în mitul inițial. Personaj compozit, a cărui jumătate superioară are chip și trup de

femeie, în timp ce jumătatea inferioară este a unui animal cu coadă lungă, aripi mari și gheare ascuțite, sfinxul exprimă imago-ul negativ pe care băiatul îl are despre mama sa, precum și atitudinea ostilă, agresivă, sadică față de aceasta.

Înainte de a examina argumentele prin care Driek van der Sterren își susține interpretarea, să examinăm o incongruență care pare a o pune de la început în discuție. Partea animalică contrastează cu cea umană prin caracterele sale masculine exprimate prin organele genitale și simboluri falice (coada, aripile, ghearele). În logica inconștientului uman, contradicția nu există: preocupat nu numai de problema de unde vin copiii, ci și de felul în care ajung în trupul mamei, de modul în care se nasc și de alcătuirea trupului matern, mica ființă umană își imaginează pentru un timp că și mama are un organ genital masculin. Femeia-bărbat, mama falică, e precipitatul inconștient al primei etape a fazei falice din dezvoltarea libidoului, precipitat care constituie singurul răspuns posibil pentru acea vârstă la enigma trupului matern.

În contextul tragediei antice, utilizat de psihanalistul olandez ca singura sursă de temeiuri pentru descifrarea simbolurilor, temeiuri care înlocuiesc asociațiile pacientului în marginea elementelor visului din psihanaliza clinică, se constată o evidentă coincidență a atitudinii lui Oedip față de Iocasta, pe de o parte, și față de sfinx, pe de altă parte: Oedip se raportează atât la sfinx, cât și la Iocasta ca la o enigmă, precum și cu ostilitate și dorințe criminale; iar când enigma este descifrată, atât sfinxul, cât și Iocasta mor. Iocasta și sfinxul reprezintă obiectivarea întruchipată a celor două imago-uri (pozitiv și negativ) pe care băiatul și le face despre mama sa. În timp ce sfinxul simbolizează partea negativă a sentimentelor față de mamă (ostile, agresive, sadice), parte profund refulată de latura pozitivă și normele culturale, Iocasta exprimă în primul rând sentimentele tandre și erotice. În registru simbolic, clivajul imaginii

materne în mamă bună și mamă rea se exprimă prin două personaje contrastante, a căror identitate fundamentală e trădată, printre altele, de faptul că fiecare conține în sine contrariul său: în cazul Iocastei, ostilitatea și pericolul apar în plan secund, iar sfinxul nu este complet lipsit de forță de atracție.

9.5. Romanul, gen oedipian?

Interesantă și fructuoasă pentru hermeneutică și pentru estetică este și relația dintre romanul familial și roman. Datorăm Marthei Robert o remarcabilă și aproape exhaustivă analiză a acestui raport puțin cunoscut în afara cercurilor de specialiști, analiză conținută în cartea *Roman des origines et origines du roman*, Grasset, 1972, tradusă și în limba română în 1983 la Editura Univers, fără ecoul meritat.

„Romanul familial", descoperit de Freud în clinica psihanalitică, este mai aproape de opera de artă, „la jumătatea drumului între psihologie și literatură", spune Marthe Robert, decât visul. Proximitatea sa față de roman provine din ponderea importantă ce revine elaborării secundare, caracteristică reveriei, adică dintr-un grad superior de coerență în raport cu visul, propriu conștienței. Tocmai prezența ficțiunii, a unui imaginar romanesc esențializat într-un „text nescris", l-a determinat pe Freud să atribuie folclorului pacienților săi numele de roman. Dar de ce „familial"?

Copilul apelează la ficțiune pentru a depăși două din crizele grave ale primilor ani de viață. Cea dintâi, anterioară perioadei oedipiene, constă în decepția provocată de părinți, simultană dezvoltării rudimentelor spiritului critic la progenitura lor. Divinizarea inițială a genitorilor, profitabilă pentru copil, în măsura în care dispune de protecția unor forțe supraumane și devine el însuși zeu în virtutea filiației, este înlocuită treptat de îndoială și deziluzie pe

măsură ce vechii zei sunt comparați, în defavoarea lor, cu alți părinți, mai bogați, mai buni, mai puternici. Demitizarea, pe care însuși copilul o provoacă, adesea din resentiment pentru că nu e tratat cum ar dori, este combătută printr-un basm biografic: originea nobilă este menținută prin inventarea unei alte perechi de părinți de rang înalt care l-a abandonat sau pierdut. Prea omeneștii săi părinți reali l-au găsit și adoptat, doar. Într-o zi el va fi regăsit și repus în drepturile sale de adevărații genitori. Pe această cale, „copilul reușește să prelungească idila familială, al cărui sfârșit îl resimte", scrie Marthe Robert[78], deoarece părinții imaginației sale seamănă cu vechii zei pe care i-a detronat.

Al doilea moment psihic important care alimentează romanul originilor este conflictul oedipian. Cunoscând acum diferența dintre sexe, copilul își elimină doar părintele rival (tatăl sau mama), pentru a-l păstra lângă sine pe cel dorit. Devenit bastard prin proprie voință, plasându-și unul dintre genitori într-o altă categorie socială sau pur și simplu între străini, micul Oedip se poate bucura în voie de celălalt. Alteori, rivalitatea dintre frați o rezolvă pe această cale: bastardul de origine nobilă este superior fraților săi de origine plebeiană; când autorul mitului își asigură pentru sine legitimitatea, atribuindu-le fraților săi o proveniență străină, scopul poate fi anularea o dată cu rudenia de sânge a barierei incestului. „Romanul propriu-zis, comentează Marthe Robert a doua variantă a romanului familial, începe prin această opoziție care în măsura în care se întemeiază pe diferența dintre sexe și pe toate antitezele și distincțiile derivate din acest model, deschide mii de perspective aventurii, intrigii, conflictului, pe scurt, un viitor al acțiunii în care își va putea preciza scopurile fără a renunța totuși la ambiguități."[79]

Dintre produsele literare propriu-zise, basmul e cel mai aproape de reveria originară, dezvăluind, după Marthe

Robert, romanescul în stare brută. Două dintre elementele schemei stereotipe a basmului susțin această afirmație. Este vorba mai întâi de condiția eroului marcată de un accident de naștere, care poate îmbrăca diverse forme: moartea mamei, starea economică precară a familiei, un semn distinctiv periculos (căița), o profeție sumbră (copilul e predestinat să-și ucidă tatăl ca în *Oedip rege*), schimbarea familiei etc. Apoi, deznodământul basmului trebuie să fie întotdeauna fericit. În cele din urmă, eroul reușește în întreprinderea sa, în pofida obstacolelor care-i stau în cale, luându-și o substanțială revanșă asupra handicapului inițial.

Romantismul nu numai că apreciază la superlativ basmul, care reprezintă „genul primordial, modelul perfect depozitar al unei științe secrete…“, dar va crea el însuși basme: „de fapt, romanticul tipic este, înainte de toate, un făcător de basme…“, ceea ce este pe deplin concordant cu adevărata „mistică a copilăriei“ pe care o cultivă.[80] A redeveni copil înseamnă a regăsi acea etapă a istoriei individuale și colective a omului în care gândirea rațională nu și-a impus disocierile. Povestirea romantică păstrează din basm esențialul: nașterea ca un eveniment care-i impune eroului un sistem de consecințe; ideea fixă a originii, tema inițierii, sistemul celor două familii, una reală, alta fictivă.

Două din capodoperele începuturilor romanului modern — *Don Quijote* de Cervantes și *Viața și nemaipomenitele aventuri ale lui Robinson Crusoe* de Daniel Defoe — lasă să i se întrevadă în grade diferite originea, adică „romanul originilor“. Ordinea cronologică și gradul încifrării nu coincid în acest caz, *Don Quijote* fiind mult mai puțin transparent decât *Robinson Crusoe*. Marthe Robert demonstrează că „Don Quijote îndeplinește punct cu punct programul megaloman al copilului găsit“[81]. Particularitatea sa constă, pe de o parte, în excesele refuzului realității, în revolta lipsită de limite — „el nu cunoaște decât pretenția ambiției sale neputincioase și iluzia pe care se sprijină jocul său copilă-

resc"[82] — iar pe de altă parte, în abilitatea și eficiența disimulării, sub haina idealismului ascetic, a unei „formidabile" voințe de putere.

Povestea unui renegat de 18 ani, care refuză cariera pe care i-o pregătise familia sa burgheză și se hotărăște să colinde lumea de dragul aventurii dar și al banilor, pentru a-și putea depăși condiția modestă, *Robinson Crusoe* este donquijotesc până la un punct, în măsura în care rătăcirea și izolarea, spiritul de aventură și dezgustul de lume, dorința de libertate și despotismul, încrederea în propriul spirit îi caracterizează eroul. Spre deosebire de Don Quijote, Robinson este capabil să evolueze și să se adapteze la realitate. El se desprinde de atitudinea donquijotească atunci „când revine la lumea reală pentru a învăța s-o stăpânească… După multe încercări în purgatoriul imaturității, Robinson se transformă suficient pentru a trece puțin câte puțin în tabăra vieții, care pentru Don Quijote e cea a dușmanilor, astfel încât în ciuda începuturilor asemănătoare și a nenumăratelor însușiri comune, cele două personaje formează în definitiv o antiteză aproape perfectă"[83].

Dacă Julien Sorel din *Roșu și negru* ne oferă de fapt „romanul familial" al lui Stendhal, din care nu lipsesc motivele neligitimității, renegării și parvenirii sociale, dacă bastardul inspiră „aproape singur" ciclul *Comediei umane*, iar megalomania conținutului se transmite, la Balzac, și structurii formale, romancierul incluzându-se printre cei patru bărbați care au avut o viață grandioasă, alături de Napoleon, Cuvier, O'Conell, pe motiv că a „purtat în minte o societate întreagă", fapt atestat de cele 85 de romane ale sale, dacă *Memoriile unui nebun* de Flaubert, reprezintă documentul cel mai concludent despre romanul familial, iar *Ispitirea sfântului Anton* de același autor „este aplicarea cea mai riguroasă a programului copilului găsit", dacă avangarda nu renunță nici ea la motivele oedipiene, *Procesul* lui

Kafta instituindu-l pe bastard ca judecător inflexibil al lui Don Quijote și dacă, în sfârșit, iluzia romanescă a cititorului, care crede în realitatea intrigii și personajelor din lecturile sale, nu poate avea alt temei decât încrederea fiecăruia în propriul roman familial, atunci ne putem întreba cu Marthe Robert, ajunsă la sfârșitul cercetării sale, în ce măsură romanul poate exista fără să se alimenteze din romanul familial?

10. De la psihanaliza religiei la religia psihanalitică. Freud și Jung

Apropierea din perspectiva filosofiei inconștientului de scrierile lui Freud asupra religiei ne pune în fața unei disonanțe a gândirii întemeietorului psihanalizei: în timp ce valorii estetice în calitate de dimensiune a spiritului, i se acordă autonomie genetică (talentul scriitorului, producător al valorii estetice, este inabordabil cu mijloacele psihanalizei), în timp ce valorii teoretice a filosofiei i se recunoaște același statut, valoarea de adevăr nefiind afectată de determinismul psihic (în articolul „Interesul pentru psihanaliză“ Freud scria că „determinarea psihologică a unei teorii (filosofice) nu exclude corectitudinea ei științifică“), deși atât literatura, cât și filosofia sunt impure, în cazul filosofiei impurificarea fiind dată de motivele subiective individuale care se recomandă drept logică imparțială (Freud admite, deci, o logică imparțială!), religia este tratată reducționist. Valoarea religioasă nu este un dat spiritual, pe care elementele eterogene, printre acestea numărându-se și sufletul inconștient, îl impregnează impurificator, ci constituie „doar“ o metamorfoză culturală a sufletului inconștient.

Să menționăm că, din punctul de vedere al funcției religiei, Freud este departe de a o subestima. Nici una din

formele culturii nu poate concura religia în privința importanței sale individuale și sociale. Cele trei sarcini ale religiei — de a-l proteja pe om în fața atotputernicelor forțe ale naturii, de a-l susține în efortul de a-și accepta condiția de muritor și, în sfârșit, de a-l despăgubi pentru frustrările pe care i le impune existența în cultură — o situează într-o poziție privilegiată. Este adevărat că această poziție are doar un caracter tranzitoriu, fiind, treptat, subminată, până la dispariție, de dezvoltarea științei (viitorul „iluziei" religioase echivalează cu ieșirea de pe scena culturii), dar specificul atitudinii freudiene față de religie nu trebuie căutat aici, ci în concepția despre originea fenomenului religios.

Înainte de a o examina, să trasăm o primă paralelă cu viziunea lui Jung despre funcția religiei. Spre deosebire de maestrul său vienez, psihanalistul elvețian nu opune gândirea conceptuală gândirii simbolice. În lucrarea *Symbole des Wandlung (Simboluri ale transformării)*, care marchează irevocabil desprinderea de Freud, Jung insistă, într-unul din cele mai consistente texte pe această temă, asupra specificității și caracterului complementar al celor două tipuri de gândire. În timp ce gândirea conceptuală este orientată spre lumea exterioară, pe care încearcă s-o cunoască cu maximum de obiectivitate, pentru a o putea transforma, concretizându-se în știință și tehnică, gândirea simbolică — proces spontan, realizat fără efort — trimite la lumea interioară a omului, la inconștient (personal și colectiv), pe care-l aduce în conștient prin intermediul simbolurilor.

Deși în istoria culturii s-a produs o redistribuire a ponderii celor două forme, gândirea simbolică, de care ține și fenomenul religios, cedând teren în favoarea gândirii conceptuale, epoca modernă fiind dominată de aceasta, gândirea simbolică și o dată cu ea religia, nu este condamnată la dispariție, tocmai pentru că rolul ei este altul, acela de a da expresie lumii profunde a inconștientului. Pentru că arhetipurile inconștientului colectiv sunt eterne, religia care le

simbolizează pentru conștient este și ea eternă. Faptul că, din perspectiva științei, gândirea simbolică poate fi calificată drept „regresivă", manifestându-se în formele cele mai vechi ale culturii, la copii, dar și în vis, nu-i anulează perenitatea, care derivă din specificitatea ireductibilă. De altfel, dezvoltarea contemporană a științei și tehnicii nu a condus, așa cum anticipa Freud, la dispariția religiei. Dimpotrivă, s-a mers până acolo încât s-a afirmat că secolul al XXI-lea va fi religios sau nu va fi deloc. Ceea ce trebuie interpretat ca o reacție la supralicitarea gândirii conceptuale și neglijarea gândirii simbolice.

Revenind la ceea ce Eliade, în *Nostalgia originilor*, numește „reducționismul" lui Freud, este necesară o primă concretizare a sa, înainte de a schița o încadrare istorică. Deși în lucrările dedicate de Freud religiei există pasaje unde vorbește, cum se întâmplă în *Totem și tabu*, despre determinările multiple ale acestui fenomen, singurul aspect pe care-l abordează și pe care-l consideră esențial este cel al contribuției inconștientului: religia derivă din complexul patern. Dumnezeul religiilor monoteiste, de exemplu, este o metamorfoză a figurii filogenetice și ontogenetice a tatălui. Detaliile acestei metamorfoze vor fi expuse și comentate ceva mai departe, accentul căzând acum pe situarea concepției freudiene în contextul ideatic al secolului al XIX-lea, din care se alimentează.

În *Criza simbolismului religios*, Jean Borella plasează freudismul în perimetrul raționalismului științific, definit de două particularități convergente: neutralizarea ontologică a simbolului religios realizată prin metoda genetic-critică. Cu alte cuvinte, respingerea referentului simbolic se asociază cu explicarea formelor religioase ca produse ale conștiinței. La începutul drumului încununat de psihanaliză se află Hegel, care „face din simbol (religios) o figură a conștiinței, alienată, desigur, dar încă formă a logosului și, pe scurt, aproximativ acceptabilă pentru rațiune"[84].

Nemulțumit de filosofia maestrului său, pe care o aprecia, prin termenul de „mistică rațională“, ca fiind un hibrid steril, Feuerbach își propune să redea „dialecticii conștiinței alienate întreaga realitate“ și ajunge la binecunoscuta formulă „Omul este Dumnezeul omului“, printr-o „dublă identificare reductivă: a subiectului divin cu predicatele sale și a predicatelor sale cu predicatele esenței umane, ea însăși considerată ca un mozaic de determinații naturale“[85]. La Feuerbach, ca și la Hegel, sursa fantasmelor rămâne în conștiință.

Momentul Marx echivalează cu plasarea cauzei iluziei religioase în afara conștiinței. Aceasta este doar „locul unde se produce efectul religios“, alimentat din exterior de forțele naturii și de viața materială a societății. Paradigmă a oricărei alienări, religia este o distorsiune a realității naturale sau sociale, produsă de particularitățile minții omenești. Admițând că așa stau lucrurile, nu putem să nu remarcăm că o astfel de viziune presupune o zonă ireductibilă a spiritului uman, care produce cultura religioasă. Chiar dacă metoda genetic-critică neagă transcendența ca referent ontic al religiei, ea admite implicit o zonă religioasă a spiritului.

Ipoteza freudiană, fără să conteste importanța momentului exterior în geneza religiei, îl subordonează alchimiei proceselor inconștientului. Articularea celor două momente este expusă de Freud în *Viitorul unei iluzii*, unde reia și completează dezvoltările din *Totem și tabu*. Dacă în ultima lucrare religia părea să fie, pentru a folosi cuvintele autorului, „relația dintre fiu și tată, Dumnezeu fiind un tată superior, iar dorul de tată rădăcina nevoii religioase“[86], în prima, ulterioară cronologic, accentul pare a se deplasa asupra neputinței și neajutorării omului, ceea ce trimite spre relația cu natura și forțele sale incontrolabile. Disonanța este doar aparentă, ne asigură Freud, pentru că omenirea este în fața forțelor naturii tot atât de neputincioasă ca și copilul

în fața tatălui. În crearea zeităților, temute și protectoare, dar, mai ales, a Dumnezeului monoteismului, se contopesc nevoia de protecție a copilului și cea a umanității, dorul individual și colectiv de tată.

Regăsim în *Totem și tabu* (1912), cartea în care Freud supune pentru prima dată unui studiu sistematic și aprofundat fenomenul religios sub chipul totemismului, cele două constante ale abordării psihanalitice a culturii: distingerea unui conținut latent de conținutul manifest și utilizarea de cunoștințe de psihopatologie pentru identificarea conținutului latent. Față de studiul literaturii și artei, de exemplu, în analiza religiei se manifestă în plus tendința reducționistă, adesea satisfăcută: conținutul manifest nu este *nimic altceva* decât o metamorfoză a conținutului latent, spiritul este doar o prelucrare a sufletului inconștient.

Cheia interpretării freudiene o reprezintă analogia dintre zoofobia infantilă, disfuncție nevrotică frecventă în prima copilărie, și totemism. Atitudinea copilului față de animalul care-i inspiră frică este identică în câteva puncte importante cu atitudinea omului arhaic față de animalul totemic. Atât copilul (nevrotic), cât și omul arhaic se raportează ambivalent la animalul fobiei, respectiv totemic. La „micul Hans", pacientul lui Freud, predominau sentimentele negative — ură, frică (binecunoscuta, pentru cititorii textelor freudiene, frică de a nu fi mușcat pe stradă de un cal), ceea ce nu excludea coexistența sentimentelor pozitive, cum ar fi interesul pentru cal, dorința de a fi și el un cal (când frica de cal s-a diminuat, micul Hans alerga și sărea ca un cal), teama de moartea calului. În schimb, la micul Arpad, celebrul pacient al lui S. Ferenczi, pe primul plan se aflau sentimentele pozitive față de găini, animalul domestic care-i polariza întreg interesul și viața afectivă, până într-atât, încât se identifica pe de-a întregul cu el. „Acum, sunt mic, abia un puișor. Când voi mai crește, voi fi găină, iar când voi fi și mai mare, am să fiu cocoș", obișnuia să

spună micul Arpad. Pe de altă parte însă, din spatele interesului și iubirii se ivea uneori ura, mai ales cu prilejul tăierii păsărilor de curte. „Tăierea păsărilor, scria Ferenczi, este pentru el o adevărată sărbătoare. El este în stare să danseze excitat ore în șir în jurul cadavrului lor."

Tot atât de ambivalentă este și atitudinea omului arhaic („primitivului") față de animalul totemic. Deși, în majoritatea timpului, acesta constituie pentru membrii clanului, un obiect de cult, fiind slăvit și protejat (nu poate fi vândut, vătămat sau ucis), există momente în care colectivitatea admite sacrificarea și mâncarea sa. Este vorba de „prânzul totemic", descris de Robertson Smith ca parte integrantă a religiei totemice și utilizat apoi de Freud drept una din pietrele de temelie ale construcției sale teoretice. Amestec de sentimente pozitive și negative, prânzul totemic exprimă în primul rând ostilitatea față de animalul totemic, ucis violent și devorat. După Freud, succesiunea ipotetică a stărilor afective în acest ritual străvechi ar fi următoarea: ură, care duce la suprimarea totemului, dorință de identificare cu totemul, care se manifestă prin încorporarea sa prin mâncare, remușcare (animalul ucis este plâns și jelit), ceea ce ar fi, din nou, un indiciu al sentimentelor pozitive și, în sfârșit, jubilarea finală cu excesele sale, care manifestă esența sărbătorii — încălcarea unei interdicții, trăirea în act a interzisului.

Asemănarea dintre atitudinea copilului fobic față de animalul care-l sperie și atrage în același timp și cea a omului arhaic față de animalul totemic este atât de mare, încât Freud vorbește, în primul caz, de întoarcerea infantilă a totemismului. La micul Hans, la care predomină sentimentele negative, este vorba de o revenire negativă a totemismului, în timp ce la Arpad, care divinizează găinile, se manifestă varianta pozitivă a totemismului. În virtutea asemănării de comportament între copil și primitiv, asemănare care merge până la identitate, Freud se simte îndreptățit

să afirme și o identitate de sens a celor două comportamente: atât ambivalența copilului față de animalul fobiei sale, cât și ambivalența omului arhaic față de animalul totemic proiectează asupra unui obiect de substituție ambivalența față de tată.

Așa cum micul Hans, de exemplu, rezolvă conflictul ambivalenței afective față de tată, deplasând asupra calului sentimentele negative, ceea ce-i permite o mai bună coabitare cu părintele său, tot astfel „primitivul" deplasează conflictul cu „tatăl originar" asupra animalului totemic. Singura deosebire se referă la timpul ambivalenței afective. În zoofobiile infantile, conflictul e la timpul prezent; în schimb, în religia totemică este vorba de trecutul îndepărtat, preistoric al umanității. Cu aceasta atingem cel de-al doilea punct cardinal al construcției freudiene, și anume ipoteza hoardei originare, preluată de la Darwin.

Prima formă a societății umane, neînregistrată de vreo cercetare etnografică, ar fi fost, după Darwin, grupul dominat de un tată atotputernic, violent și gelos, care păstra pentru sine toate femeile, alungându-și fiii pe măsură ce aceștia creșteau. Într-o zi, fiii alungați s-au solidarizat și, cu forțe unite, l-au detronat pe tiran, l-au ucis și l-au devorat, pentru a încorpora pe această cale atributele temute și dorite. Prânzul totemic rememorează și comemorează acest eveniment preistoric, aflător, după Freud, la începuturile culturii. Cum dintr-o crimă oribilă s-a născut întreg eșafodajul culturii — iată o întrebare incitantă, la care Freud răspunde cu mijloacele psihanalizei.

Dacă acțiunea criminală s-a alimentat din ura față de tatăl originar, care se opunea dorințelor sexuale ale fiilor, primele elemente ale culturii au la bază sentimentele pozitive față de același tată. Satisfacerea curentului ostil al afectivității prin crimă conduce, conform logicii sufletului, la trecerea în prim plan a curentului tandru, care se manifestă ca sentiment de vinovăție. Animați acum de remușcări, fiii

renunță de bună voie la revendicările care-i solidarizaseră întru rebeliune. Din iubire retrospectivă, fiii își impun renunțarea la femeile înrudite și la uciderea totemului-substitut al tatălui, care devine obiect de cult. Principalele tabuuri ale totemismului — interzicerea uciderii sau vătămării animalului totemic și exogamia — coincid cu cele două dorințe refulate ale complexului Oedip. Ideea că ontogenia repetă filogenia, atât de importantă pentru Freud, ar putea fi reformulată și în sensul că filogenia prefigurează ontogenia.

Deși pe alocuri Freud admite că ideea de Dumnezeu are surse diverse, contribuția complexului patern i se pare, dacă nu exclusivă, cel puțin decisivă. „Doar cercetarea psihanalitică a individului ne învață cu deosebită claritate că Dumnezeu este pentru fiecare construit după chipul tatălui, că relația sa personală cu Dumnezeu depinde de relația sa cu tatăl trupesc, oscilează și se transformă împreună cu aceasta și că Dumnezeu nu este nimic altceva decât un tată transfigurat."[87] Cât despre religie în genere, ea este, indiferent de forma ei istorică, un derivat al complexului patern. „Religia totemică, scrie Freud, a provenit din conștiința vinovăției fiilor ca o încercare de a liniști acest sentiment și de a-l împăca pe tatăl ofensat printr-o supunere retroactivă. Toate religiile ulterioare se dovedesc a fi încercări de rezolvare a aceleiași probleme, care diferă în funcție de nivelul cultural și căile alese, dar care reprezintă toate reacții cu aceeași finalitate la același mare eveniment prin care a început cultura umană și care, de atunci, neliniștește omenirea."[88]

La prima vedere, nu există o deosebire sesizabilă între Freud și Jung în ce privește religia, deși ultimul a fost acuzat, nu de puține ori, de misticism. Asemeni lui Freud, Jung afirmă în repetate rânduri că religia este rezultatul proiecției inconștientului (colectiv). Textul cel mai explicit și cel mai concludent în acest sens este, fără îndoială, cel din studiul

Încercare de explicare psihologică a dogmei trinității scris în 1942 — perioada maturității — din volumul *Psihologie și religie* (XI): fenomenele religioase sunt „în primul rând proiecții ale proceselor psihice, despre care totuși nu se știe ce sunt «în sine», adică dacă există într-un domeniu inconștient, inaccesibil omului"[89].

Deși rezerva formulată de Jung cu privire la natura ultimă a proceselor psihice lasă deschisă posibilitatea unei interpretări metafizice, alte texte, mai puțin nuanțate, par a nega din perspectiva psihologiei dimensiunea metafizică a religiosului. Astfel, într-un text mai vechi decât cel citat anterior, Jung subliniază deosebirea dintre perspectiva metafizică, pentru care Dumnezeu „există în mod absolut" și cea psihologică, pentru care ființa supremă este o expresie a inconștientului: „Pentru psihologia noastră, care, ca știință, trebuie să se limiteze la empiric în cadrul granițelor trasate cunoașterii noastre, Dumnezeu nu este nici măcar relativ, ci este o funcție a inconștientului"[90].

Încă din primele scrieri nefreudiene ale psihanalistului elvețian (*Simboluri ale transformării*) apare ideea că Dumnezeu are o natură arhetipală, ceea ce în termenii fazei târzii înseamnă că avem de-a face cu un simbol arhetipal. Nu numai divinul trebuie privit ca o expresie a inconștientului colectiv, ci și demonicul. Atât „divinul", cât și „demonicul" trimit la conținuturi autonome ale psihicului, la conținuturi care nu sunt supuse controlului conștiinței. În etapa de după 1930 a operei sale, când teoria arhetipurilor prinde contur definitiv, Jung vede în Dumnezeu un simbol al arhetipului sinelui — arhetipul totalității psihice integrate.

În deplină concordanță cu viziunea asupra lui Dumnezeu, Jung definește religia nu ca pe o relație cu transcendența, ci cu transcendentalul, cu arhetipurile: ea este „o atentă considerare a forțelor inconștiente prezente, a căror neglijare nu ar fi lipsită de pericol"[91]. Dintre aceste forțe, cea mai puternică este numită zeu. De îndată ce-i scade

intensitatea, ea devine un simplu nume, se afirmă în studiul sintetic intitulat *Psihologie și religie*.

Astfel de considerații i-au adus lui Jung din partea teologilor acuzația de psihologism, după cum alte considerații au putut să alimenteze la anumiți reprezentanți ai științelor acuzația de misticism. În ce privește psihologismul, singurul la care mă voi referi în continuare, am constatat, nu fără surprindere, că Jung respinge orice calificare a gândirii sale cu această etichetă. Dacă ținem seama de faptul că prin psihologism Jung înțelege o transgresare a psihologicului spre ontologic, atunci apărarea sa este întemeiată. Spre deosebire de Nietzsche sau Freud, care apreciază că religia este o iluzie în măsura în care forțele numite zeități sunt de ordin psihic, Jung separă cu grijă psihologia de ontologie. Cercetarea psihologică a unei idei religioase nu autorizează nici un fel de inferență metafizică, fie ea pozitivă sau negativă. Referindu-se la studiul ideii de Dumnezeu din perspectivă arhetipală, Jung avertizează că „ar fi o eroare dacă cineva ar lua considerațiile mele ca un fel de dovadă pentru existența lui Dumnezeu. Ele dovedesc doar prezența unei imagini arhetipale a lui Dumnezeu și aceasta este, după mine, tot ceea ce putem spune psihologic despre Dumnezeu"[92].

Nici din punctul de vedere al filosofiei inconștientului perspectiva lui Jung nu este reducționistă (psihologistă), dacă admitem că arhetipurile, sursa religiilor sunt, așa cum susține autorul teoriei arhetipurilor, „germeni spirituali inconștienți". Spre deosebire de inconștientul personal, descris de Freud, care stă sub semnul singularului și pe care filosofia inconștientului îl consideră ca ținând de suflet, inconștientul colectiv, structurat de arhetipuri, întrunește caracteristicile spiritului: obiectivitatea și universalitatea. Deși în faza matură a operei sale, Jung renunță la explicarea biologică a formării arhetipurilor ca precipitat al experiențelor fundamentale ale speciei, obiectivitatea arhetipurilor nu

este afectată. Ele rămân, chiar dacă nu li se cunoaște originea, structuri formale suprapersonale, adevărate „categorii ale imaginației". Universalitatea arhetipurilor, corelat al obiectivității, este amplu documentată de Jung prin studiile sale comparative, care îmbrățișează psihopatologia omului contemporan, istoria religiilor, alchimia, operele literare și filosofice semnificative. De altfel, stabilirea caracterului arhetipal al unui produs al minții umane se realizează tocmai prin trasarea de paralele culturale între un vis, de exemplu, și produse culturale din diverse arii geografice sau epoci istorice.

Cea mai concludentă ilustrare a diferenței între raportarea religiei la inconștientul personal și la inconștientul colectiv o oferă, poate, tema complexului parental. Așa cum am văzut, Dumnezeu este pentru Freud o proiecție transfigurată a părintelui real, mai exact, a tatălui filogenetic sau ontogenetic (relația cu Dumnezeu urmează sinuozitățile relației cu tatăl real). La Jung, perspectiva este inversată: zeitățile constituie simboluri ale arhetipurilor, care preced, subordonează și potențează imaginea părinților reali. Prestigiul, forța, chiar grandoarea, pe care o au aceștia în ochii copilului, nu pot fi explicate, după Jung, decât prin susținerea lor de către arhetipuri. Astfel, asocierea ideilor religioase cu imaginile părinților, constatată înainte de apariția psihanalizei, motivul „perechii divine", are în spate un conținut arhetipal, adică motivul diadei, „care ne spune întotdeauna că masculinul și femininul apar împreună", scrie Jung.[93] Viziunea misticului elvețian Niklaus von Flüe din secolul al XIV-lea, simplu țăran analfabet, educat religios în conformitate cu cerințele bisericii vremii, care eliminase de 1000 ani elementul feminin din trinitate, ca fiind eretic, ilustrează convingător caracterul arhetipal, ținând de inconștientul colectiv, al diadei divine, prin faptul că divinitatea apare dublă — „atât ca tată regesc, cât și ca mamă regească".

10.1. Nevroză, artă, religie

Analogarea sau chiar echivalarea religiei cu nevroza, pe care o întâlnim în fiecare din scrierile dedicate de Freud fenomenului religios, nu trebuie considerată o expresie a unui parti pris negativ, a unei atitudini *a priori* ostile, specifică iluminismului. În psihanaliză, nevroza ocupă un loc central din mai multe puncte de vedere. Epistemologic, studiul nevrozei a dus la descoperirea inconștientului, conceptul cheie al oricărei orientări abisale, după cum, ulterior începuturilor, simptomul nevrotic a devenit model pentru studiul fenomenelor psihice ale stării de sănătate, precum și al produselor spirituale. Antropologic, nevroza nu este doar alienarea unor indivizi, ci reprezintă un dat al condiției umane, specia *Homo* fiind singura care trăiește conflictul dintre natură și cultură. Mai mult decât atât, lipsit de simțul istoriei, Freud ajunge, la sfârșitul cercetării sale asupra culturii (*Disconfort în cultură*), pe care o pune în discuție tocmai din perspectiva disfuncțiilor pe care le induce individului, dintre care nevroza e cea mai gravă, să vadă în nevroză și în represiunea instinctuală care o generează condiția *sine qua non* a culturii. Orice nou progres cultural a presupus o nouă represiune a instinctelor, așa încât dezvoltarea culturală nu poate fi disociată de reprimarea naturii din om și de nevrotismul derivat de aici.

Ceea ce frapează cu adevărat la Freud este discriminarea la care supune religia în raport cu arta. Ilustrarea cea mai elocventă a acestei discriminări o constituie, așa cum demonstrează Paul Ricoeur, modul în care întemeietorul psihanalizei tratează figura lui Moise ca operă de artă (*Moise al lui Michelangelo*) și ca religie (*Moise și monoteismul*): „acest Moise trebuia glorificat ca fantasmă estetică și lichidat ca fantasmă religioasă“[94]. Nici metoda nu este aceeași. În timp ce opera de artă este tratată în sine, fără a face concesii „unei psihologii directe a creației și creatorului“,

expresiile fenomenului religios sunt analizate cu mai puțină rigoare și simpatie, exclusiv din unghiul „înrudirii vagi dintre tematica religioasă și prototipul patern"[95].

De fapt, diferența de atitudine față de artă, pe de o parte, și față de religie, pe de altă parte, derivă din discriminarea proceselor care, după Freud, le stau la bază, conceptualizate ca sublimare și refulare. În timp ce sublimarea reprezintă cea mai fericită rezolvare a conflictului dintre natură și cultură, rezolvare care constă în utilizarea energiilor instinctuale (sexuale, dar și agresive) în scopuri nespecifice, înalt valorizate cultural, cum ar fi, în primul rând, creațiile artistice, refularea se limitează la îndepărtarea din conștiință a unei tendințe instinctuale neacceptate cultural. În loc de a fi rezolvat, conflictul natură-cultură este escamotat prin crearea inconștientului. Ineficiența relativă a refulării ca mijloc de apărare împotriva tendințelor instinctuale neacceptate cultural se concretizează prin revenirea în conștiință, în forme mai mult sau mai puțin modificate, a conținuturilor reprimate. Printre acestea, ca „întoarcere a refulatului", se numără, alături de vis, și simptomul nevrotic. De aceea, potențialul patogen al refulării este considerabil, manifestându-se mai ales în nevroze, prin al căror studiu Freud a descoperit-o.

Freud regăsește în geneza religiei nu numai refularea sau întoarcerea refulatului, ci și celelalte momente ale genezei nevrozei, paralela presupunând o identitate de parcurs între psihicul individual și cel colectiv, idee pe cât de importantă pentru speculația freudiană, pe atât de discutabilă. După cum aflăm din *Moise și monoteismul* (1937–1939), ultima sinteză aproape didactică a considerațiilor freudiene asupra religiei, traumei, de care este legată apariția oricărei nevroze, îi corespunde, în planul religios, crima originară, reconstruită pe larg în *Totem și tabu* pornind de la zoofobia infantilă, ipoteza hoardei primitive (Darwin) și prânzul totemic (Robertson Smith), recon-

strucție pe care am prezentat-o pe larg în subcapitolul anterior.

Apărarea împotriva acestui eveniment traumatic al copilăriei omenirii, „uitarea" sa a fost posibilă datorită conlucrării mai multor factori, dintre care Freud nu exclude pe cei pragmatici (luptele dintre frații doritori să ia locul tatălui erau pustiitoare și inutile, nici unul nereușind să-și atingă scopul), dar îi privilegiază pe cei psihici: latura pozitivă a ambivalenței față de tată și relațiile afective pozitive dintre frați, deplasarea întregului complex de sentimente, pozitive și negative, față de tată asupra animalului totemic. Totemismul, după Freud prima formă a religiei umane, care apare după un interval indeterminabil de latență, prezintă notele esențiale ale fenomenelor nevrotice: fixarea la traumă (la preistoria familiei umane), reîntoarcerea refulatului, impenetrabilitatea pentru rațiune a elementelor trecutului și forța lor asupra prezentului, după modelul devizei *credo quia absurdum est*. Iraționalitatea unor credințe religioase nu trebuie să conducă la ideea falsității lor. Asemeni credinței nestrămutate a psihoticului în delirul său, care se alimentează din adevăruri ale trecutului uitat, credința religioasă are în spate adevăruri istorice străvechi, îmbrăcate în deformările și deghizările caracteristice întoarcerii refulatului.

Peste timp, până în momentul cristalizării monoteismului mozaic și creștin, are loc o foarte lentă și fragmentară reîntoarcere a refulatului. De asemenea, când Moise, despre care Freud crede și încearcă să demonstreze că a fost egiptean, a adus poporului evreu „ideea unui Dumnezeu unic, aceasta nu a fost ceva nou, ci a însemnat reanimarea unei trăiri din timpul originar al familiei umane care dispăruse de mult din memoria conștientă a oamenilor"[96]. Și nu numai ideea Dumnezeului unic a reînviat imaginea tatălui originar, ci și comportamentul evreilor față de Moise, care a avut aceeași soartă ca predecesorul său preistoric. Refulatul

și analogonul său recent care-l readuce la suprafața conștiinței se susțin reciproc: recentul este întărit de energia latentă a refulatului, iar acesta se manifestă prin intermediul recentului. Etica mozaică, apreciată de evrei ca un semn al superiorității religiei lor, caracterizată de exacerbarea sentimentului de culpabilitate și a represiunii instinctuale, provine, ca o sumă de formațiuni reacționale, din ostilitatea originară față de Dumnezeu-tatăl.

Particularitatea monoteismului creștin ar consta, după Freud, în asumarea crimei originare sub forma păcatului originar, ceea ce permite reconcilierea cu tatăl prin sacrificiul unuia dintre fii — mântuirea. Că păcatul originar este o ofensă gravă adusă tatălui ar fi dovedit tocmai prin aceea că reparația e realizabilă doar prin sacrificiul unei vieți omenești (a fiului). Conform legii talionului, ar fi vorba de o crimă. În *Totem și tabu* ideea apare într-o formulare foarte pregnantă: „astfel, în creștinism omenirea își mărturisește în modul cel mai nedisimulat fapta vinovată a timpului originar, pentru că a găsit ispășirea pentru ea în sacrificiul unuia dintre fii“[97]. Deși una din temele majore ale creștinismului este reconcilierea cu tatăl, reversul negativ al ostilității față de el este și el prezent: fiul devine Dumnezeu, alături de tată, ceea ce înseamnă, dacă dăm la o parte deghizările, că ia locul tatălui. Eucharistia ar fi o reactualizare a prânzului totemic, prin care grupul fraților se împărtășesc din carnea și sângele fiului, nu a tatălui, îndumnezeindu-se astfel alături de el.

Dacă religia este indestructibil legată de un trecut atât de îndepărtat, atunci dotarea religioasă devine, gândește Freud în *Moise și monoteismul*, capacitatea de a avea acces la trecutul istoric, asemeni lui Petru: „urmele întunecate ale trecutului așteptau în sufletul său, gata să pătrundă în zonele mai conștiente“[98]. Ce deosebire față de talentul artistic, despre care, în *Dostoievski și paricidul*, citim: „Din păcate, psihanaliza trebuie să depună armele în fața talentului

scriitorului"! Ceea ce am interpretat ca o recunoaștere a ireductibilității artisticului, ca zonă a spiritului, la lumea sufletului. Constatarea discriminării religiei în raport cu arta ne pune în fața următoarelor întrebări:

a) de ce Freud pune religia exclusiv sub semnul refulării și al nonspiritualului (sufletescul), în timp ce apartenența artei la spiritual este insistent subliniată? Cu alte cuvinte, de ce nu admite întemeietorul psihanalizei intervenția sublimării în cazul religiei?

b) în strânsă legătură cu prima întrebare, de ce omul religios este cantonat în lumea sufletului, în timp ce artistului și altor creatori li se recunoaște accesul la spiritual?

10.2. Religie și dorință

Este un lucru recunoscut că, alături de teoria despre sexualitatea infantilă, concepția lui Freud asupra religiei este latura cea mai discutată și mai controversată din psihanaliză. În cadrul acestor dispute, exegeți importanți de formații și orientări diferite — psihanalistul Ernest Jones, filosoful Paul Ricoeur, istorici și cercetători ai religiilor ca Mircea Eliade sau Michel Meslin — consideră că în evaluarea aportului freudian trebuie să distingem ceea ce este propriu-zis psihanalitic și ceea ce este personal, ținând de omul Freud. În *Nostalgia originilor*, Mircea Eliade exprimă cu maximă claritate această idee: „Ca să putem aprecia corect contribuția lui Freud la înțelegerea religiei, trebuie să facem o distincție între principala sa descoperire, aceea privind inconștientul și elaborarea metodei psihanalitice, și opiniile sale teoretice privind originea și structura vieții religioase"[99]. În timp ce descoperirea inconștientului, continuă Eliade, a stimulat studiul simbolurilor și miturilor și, implicit, interesul pentru religiile arhaice și orientale, opiniile lui Freud privind

originea religiilor, de exemplu, ar fi întâlnit un refuz cvasiunanim.

Paul Ricoeur atrage atenția asupra pericolului de a confunda iconoclasmul psihanalizei cu subiectivismul lui Freud și de a-l respinge o dată cu acesta. După filosoful francez, dimensiunea personală din psihanaliza religiei are două straturi: unul cultural, derivat din formația scientistă de secol XIX a lui Freud, formație exprimată foarte clar în *Viitorul unei iluzii*, incompatibilă cu dogma religioasă („Nu există nicio instanță deasupra rațiunii“) și altul familial, agnosticismul. Mai multe detalii despre ultimul aspect găsim la Ernest Jones, cel mai cunoscut biograf al lui Freud, în volumul al treilea din monumentala sa operă *Sigmund Freud: Life and Work*. Deși părinții săi urmau, cel puțin în parte, practicile religiei iudaice, mentalitatea lor era cea a unor liber-cugetători, așa încât Freud a fost crescut într-o atmosferă pe deplin seculară. Prin educație, dar și prin natura sa, Freud a considerat că universul își este sieși suficient și că nu există nicio evidență despre o ființă supranaturală.

Dacă atitudinea distructivă și vehemența lui Freud le adresa religiei, consecvența sa de a o gândi doar sub semnul refulării, niciodată sub semnul transfigurării în spiritual a dorinței și fricii, se datorează, după Ricoeur, atitudinii personale a întemeietorului psihanalizei față de sacru, temele cu adevărat psihanalitice sunt, în opinia aceluiași autor, supunerea față de ritual și iluzia. Prima temă aduce însă puține noutăți față de dezvoltările noastre anterioare. De altfel, cronologic, lucrarea care abordează tema „observanței“ — *Acțiuni obsesionale și exerciții religioase* (1907) este anterioară marilor lucrări dedicate religiei.

Având un punct de plecare strict comportamental — analogia dintre „ceremonialul obsesionalilor“ și ritualul religios (teama de a comite omisiuni, izolarea de alte activități, exactitatea execuției în ce privește detaliul) —, Freud ajunge, fără a neglija deosebirile, cum ar fi diversitatea

„ceremonialelor" în raport cu unitatea ritualului religios sau caracterul privat al primelor în raport cu caracterul public al ultimului, la concluzia că sensul ambelor este identic. Este vorba de un sens inconștient, căci atât nevroticul, cât și omul religios nu cunosc motivele care-i determină să acționeze, sens asociat unui sentiment de culpabilitate. Atât „ceremonialul" nevroticului, cât și ritualul religios sunt măsuri preventive față de o pedeapsă anticipată și temută. „Conștiința vinovăției, ca urmare a neputinței de a anula tentația, așteptarea îngrijorată ca teamă de pedeapsa divină, ne sunt cunoscute din domeniul religios înainte de studiul nevrozei."[100] Culpabilitatea provine însă din conținuturi refulate diferite în cazul nevrozei (neapărat sexuale) și în cazul religiei (egoiste). În *Totem și tabu* sau în *Moise și monoteismul*, Freud va include în refulatul omului religios și tendințele agresive. Și pentru că Freud rămâne încă pe teritoriul analogiei dintre nevroză și religie, fără a vorbi de identitate, nevroza e privită doar ca o caricatură tragic-comică a religiei.

Pentru filosofia inconștientului cu adevărat interesantă este tema relației dintre religie și iluzie, care ne trimite din nou la problematica dorinței abordată acum din alt unghi. Într-una din lucrările sale importante despre religie, intitulată semnificativ *Viitorul unei iluzii*, Freud subliniază că, din punctul său de vedere, religia este *iluzie*, nu eroare. Iar caracteristica esențială a iluziei ar fi *originarea* sa în lumea dorinței. Deși în debutul capitolului VI al amintitei lucrări putem citi că reprezentările religioase, care se dau drept dogme, „nu sunt precipitate ale experienței sau rezultate finale ale gândirii, ci iluzii…", ceea ce ar putea lăsa impresia că vizat este raportul religiei cu realitatea, Freud nu echivalează iluzia cu eroarea. Iluzia nu este în mod necesar falsă, în divorț cu realitatea.

Insistența lui Freud asupra relației religie-iluzie-dorință („pentru iluzie rămâne caracteristică derivarea din dorin-

țele umane”) implică pentru filosofia inconștientului întâi de toate constatarea că religiei i se recunoaște un domeniu de realitate ontică și anume cel psihic. Faptul că întemeietorul psihanalizei face și pasul următor, afirmând că religia nu are decât această realitate sufletească, se alimentează, așa cum am văzut mai departe, din surse subiective, nu din spiritul psihanalizei. Jung afirma pe bună dreptate că religia ca fenomen psihic nu are nici un fel de relevanță (pozitivă sau negativă) în ce privește realitatea metapsihică a ființei transcendente.

Freud nu numai că neagă transcendența, dar contestă și spiritualitatea fenomenului religios. El este înclinat nu numai să conteste că religia înglobează într-o formă specifică elemente de experiență mundană, dar, susținând că esența fenomenului religios trebuie căutată în zona sufletului, în complexul patern, se pune de fapt în imposibilitatea de a explica universalitatea fenomenului religios. De aici recursul său la ipoteza realității protoistorice a constelației oedipiene (rivalitatea pentru femei cu tatăl originar și uciderea lui) sprijinită pe ipoteza darwinistă a hoardei originare și pe faptul etnografic al prânzului totemic. Doar postularea unui fapt (proto)istoric transmis prin tradiție și repetat în câteva rânduri, putea să dea seama de răspândirea fenomenului religios. Nu este întâmplător faptul că tocmai această parte a construcției freudiene este cea mai șubredă și, ca atare, cea mai contestată.

Contribuția freudiană poate fi valorificată doar în condițiile acceptării spiritului religios ca un dat ontic ireductibil. Psihanaliza are acces doar la elementele eterogene ale spiritului conștient, la acea impuritate a spiritului care provine din regiunea sufletului inconștient. Pe lângă rolul stimulativ, dar nespecific, pe care l-a avut pentru studiul religiilor, rol subliniat de Mircea Eliade, psihanaliza se poate distinge tocmai prin revelarea conținutului latent al fenomenului spiritual religios, care nu-l epuizează însă.

Asemeni visului, religia ca iluzie are un sens profund pe care-l putem deduce, după Paul Ricoeur, pornind de la funcția consolatorie a religiei: nostalgia tatălui. „Aceasta este, scrie filosoful francez, interpretarea specific psihanalitică a religiei: sensul ei «ascuns» este repetiția nesfârșită a dorului de tată."[101]

Limitată la rolul de revelator al sufletului inconștient din spiritul conștient, în cazul de față religia, psihanaliza devine o propedeutică la spiritul liber, la acel spirit care se deține în întregime, cu elementele sale impure cu tot. Iconoclasmul psihanalizei nu poate afecta religia în fundamentele sale, care sunt spirituale, dar poate funcționa ca o modalitate de diferențiere a adevăratei credințe, care este o iubire spirituală, de falsă credință derivată din iubirea de sine, pentru care Dumnezeu este doar un substitut patern, investit cu funcții protectoare.

10.3. Elemente religioase în psihanaliză

Ca pentru a demonstra că este un fenomen spiritual ireductibil, atitudinea religioasă și-a făcut apariția, prin unele dintre elementele sale, în chiar interiorul psihanalizei, concepută de Freud ca o deconstrucție a religiei.

Încă din timpul vieții lui Freud, câțiva dintre discipolii săi importanți au evidențiat spontan înrudirea dintre organizarea psihanalizei și cea a bisericii catolice. După Ernst Falzeder, Hans Sachs, primul analist formator recunoscut ca atare, cerea, în articolul pe care-l dedica analizei didactice, pentru formarea analiștilor, ceva asemănător noviciatului religios. Din aceeași sursă aflăm că Max Eitingon, în cuvântul de deschidere la cel de al XII-lea congres de psihanaliză, a comparat, deliberat de data aceasta, mișcarea psihanalitică cu o sectă care se află în posesia unui adevăr absolut, care trebuie apărat față de ostilitatea

restului lumii.[102] Or, asemenea comparații, deliberate sau nedeliberate, nu ar fi fost posibile în absența unor asemănări reale.

Că transmiterea psihanalizei presupune un moment inițiatic, prin care învățăcelul este introdus în tainele propriului inconștient de către un psihanalist experimentat, numit semnificativ, într-o terminologie mai veche, „analiză didactică" este un fapt bine cunoscut în cercurile psihanalitice și extrapsihanalitice. Mult mai puțin cunoscută este sursa acestei practici de nuanță religioasă, foarte asemănătoare unui „discipolat apostolic" (Ernst Falzeder). Sándor Ferenczi este cel care a sugerat formarea unui grup restrâns de „apostoli" în jurul lui Freud, pe care acesta să-i analizeze, purificându-i astfel de complexe, ceea ce le-ar fi permis să devină, la rândul lor, puncte de iradiere ale unor noi inițieri. Astfel s-a născut „comitetul secret", format la început din Freud, Karl Abraham, Sándor Ferenczi, Ernest Jones, Otto Rank, Hanns Sachs, cristalizat pe fundalul pericolului pe care-l reprezinta desprinderea lui Jung de psihanaliza freudiană.

În ce privește planul ideatic, Mircea Eliade se numără printre primii istorici ai religiilor care au semnalat afinitățile între anumite tehnici religioase (cele buddiste și hinduiste) și tehnicile psihanalitice. Dintre acestea frapantă este utilizarea memoriei ca mijloc terapeutic. Reîntoarcerea în urmă propusă de Buddha, „regele medicilor", urmărește să suprime suferința impusă de existența în timp (legea Karmei) prin cunoașterea existențelor anterioare: „…plecând de la un anumit moment al duratei temporale, omul reușește să epuizeze această durată parcurgând-o în sens invers și să ajungă în cele din urmă în Non-Timp, în eternitate. Dar asta înseamnă a transcende condiția umană și a recupera starea necondiționată care a precedat căderea în timp și roata existențelor"[103]. La rândul său, psihanaliza redescoperă virtuțile reîntoarcerii în timp, pe care însă o li-

mitează, în conformitate cu viziunea iudeo-creștină despre timpul istoric și ireversibil, precum și cu cea modernă, la perioada copilăriei. Reîntoarcerea în urmă practicată de psihanaliză, care vizează integrarea în conștiință a traumatismului infantil, uitat, prin retrăirea sa, poate fi tradus fără rest, după Eliade, în termenii gândirii arhaice: „...vindecarea constă în a reîncepe existența, deci în a reitera nașterea, în a deveni contemporan cu «începutul», acesta nefiind decât imitația începutului prin excelență, cosmogonia“[104].

Cea mai radicală apropiere a psihanalizei de religie ne-o propune Jean Borella. În concepția sa, psihanaliza este o contrareligie, adică tot o religie. Doctrina lui Freud și-a propus și a reușit să devină „religia omenirii occidentale“. În logica psihanalizei interpretată ca religie, locul lui Dumnezeu este luat de se, care preia toate atributele divinității: eternitate, indivizibilitate, atotputernicie, inaccesibilitate. În fond, ridicarea se-ului la rang de Dumnezeu nu înseamnă altceva decât divinizarea energiei pure: „Dumnezeul freudian nu este nici Realitate, nici Conștiință, nici Înțelegere, nici Beatitudine, nu este nici Ființă, nici Înțelepciune, nici Iubire, ci doar dinamism indeterminant, violență absolută“[105]. Rolul de mântuitor îi revine, desigur, lui Freud însuși, înconjurat de apostolii săi, care au suferit deja acea metanoia capabilă să-i determine a produce un efect similar în ceilalți oameni.

11. Impuritatea moralei: resentiment și morală

În cheie freudiană, morala nu este tratată altfel decât religia: i se neagă autonomia genetică, dar i se recunoaște autonomia funcțională. Morala nu ar fi un dat spiritual ireductibil, ci o dimensiune care se constituie filogenetic și ontogenetic, prin interacțiunile intrafamiliale. De altfel,

normele fundamentale ale moralei, ale oricărei morale, sunt identice, după Freud, cu normele totemismului care interzicea incestul și paricidul. Asemeni religiei, morala „nu este nimic altceva" decât o transfigurare a complexului patern. Deși reducționistă, concepția freudiană despre morală prezintă interes pentru filosofia inconștientului în măsura în care este prima care avansează și documentează ideea spiritului inconștient. În capitolul IV voi dezvolta pe larg această idee, adăugând perspectivei lui Freud pe cea a lui Jung și Blaga.

Impuritatea spiritului (moralei), cealaltă idee constitutivă a filosofiei inconștientului, poate fi ilustrată mai convingător din perspectiva psihanalizei adleriene, prin care voi completa și dezvolta contribuțiile lui Nietzsche și Max Scheler la problema resentimentului. Titlul importantei lucrări a lui Scheler — *Rolul resentimentului în edificarea moralelor* — este concludent pentru faptul că fenomenul resentimentului este un teritoriu privilegiat al relației dintre suflet și spirit. Aportul psihanalizei va consta în evidențierea contribuției sufletului inconștient la constituirea și înlocuirea sistemelor de valori morale.

În cartea mai sus amintită, Max Scheler, unul din cei mai cunoscuți reprezentanți ai fenomenologiei, consideră că descoperirea resentimentului și a acțiunii sale asupra judecăților de valoare din sfera moralei, descoperire care-i aparține lui Nietzsche, constituie una dintre rarele realizări majore ale eticii moderne. După știința mea, înaintea lui Nietzsche, moraliștii francezi, în special La Rochefoucauld, au descris manifestări resentimentare și consecințele lor în plan axiologic, ce-i drept fără a le ridica la concept. Acțiunea resentimentului în câmpul valorilor intelectuale este înregistrată fără nicio ezitare de sclipitorul moralist în reflecția 375: „Oamenii cu inteligența mediocră înfierează de obicei tot ce le depășește puterea de înțelegere"[106]. Devalorizarea valorilor intelectuale este provocată de un resort

autoestimativ care scapă conștiinței omului resentimentar: pentru a îndepărta sentimentul de inferioritate și a-l menține dincolo de limitele conștiinței, sentiment produs de „inteligența mediocră“ și, am putea adăuga, de lipsa de inițiere culturală, valorile inaccesibile sunt devalorizate.

Moralistul descrie mai explicit mișcarea sufletului spre zonele spiritului în reflecțiile 54 și 55. Filosofii stoici își făceau un titlu de glorie din a devaloriza bunurile materiale tocmai datorită resentimentului: „Disprețuirea bogățiilor era la filosofi o dorință ascunsă de a-și răzbuna meritul pentru nedreptatea sorții prin disprețuirea acelorași bunuri de care ea îi lipsea…“ Tensiunea dintre dorință și neputință, sentimentul de inferioritate care provine de aici, sunt prelucrate psihic prin devalorizarea valorilor inaccesibile. Dacă bunurile materiale sunt nonvalori, neputința de a le obține își pierde virulența autoestimativă. Reflecția 55 se referă la una din fazele intermediare ale resentimentului, în care sunt vizați purtătorii de valoare și nu valorile înseși: „Ura față de favoriți nu este altceva decât dragostea de favoare. Ciuda de a nu ne bucura de ea își găsește mângâierea și se alină prin disprețul pe care îl arătăm față de cei ce o au, și, neputând să le smulgem ceea ce le atrage aprecierea lumii întregi, le refuzăm aprecierile noastre“.

Toate contribuțiile ulterioare la studiul resentimentului, contribuții care ajung la Scheler, trecând prin scrierile lui Nietzsche, să alcătuiască o adevărată teorie a resentimentului cu o fenomenologie, psihologie și sociologie, sunt anticipate de intuițiile lui La Rochefoucauld, care nu numai că surprind și descriu fenomenul, dar îl pun în legătură explicativă cu „amorul-propriu“, „orgoliul“, „vanitatea“, altfel spus, cu latura afectivă a valorizării de sine, pe care Alfred Adler, discipolul și disidentul lui Freud, o va numi peste 200 de ani „autoestimație“. Moralistul îi anticipează pe Nietzsche, Scheler și Adler, nu de puține ori depășindu-i în profunzime.

11.1. Fenomenologia și psihologia resentimentului

Primul moment al resentimentului ține în întregime de suflet, fără a fi vorba deocamdată de sufletul inconștient: sentimente negative, cum ar fi dorința de răzbunare, ura, invidia, gelozia, care, subliniază Max Scheler, caracterizează natura umană, se acumulează datorită neputinței de manifestare. Prin sine, această primă acumulare nu duce în mod necesar la resentiment. Doar când trecerea în act se amână indefinit, se ajunge la autointoxicarea psihică, din care se hrănește cea mai frumoasă floare a răului — resentimentul. Încă Nietzsche surprinsese, în *Genealogia moralei*, esențialul în această privință: resentimenul se naște la acei oameni cărora le este interzisă fapta ca formă autentică de reacție, trebuind să se limiteze la o răzbunare imaginară. Max Scheler construiește bogata fenomenologie a resentimentului pe această canava simplă.

Natura dorinței de răzbunare, care presupune amânarea reacției, o transformă în sursa privilegiată a resentimentului. Controlul, fie și momentan, al răspunsului nu conduce inevitabil la resentiment. Acesta se constituie, trecând printr-o succesiune de etape, doar când neputința de a acționa pentru a recupera o frustrare se permanentizează, iar actul reparatoriu este amânat *sine die*. Faptul că *neputința* este factorul hotărâtor în formarea resentimentului indică zona conflictului din care se alimentează acesta. Spre deosebire de Max Scheler, care pune accentul pe tensiunea dintre dorință și neputință ca element generator al resentimentului, consider că neputința de manifestare creează și un sentiment de inferioritate care nu poate fi compensat prin act, pentru că orice act, tocmai datorită neputinței, nu ar face decât să adâncească inferioritatea, în loc de a o dizolva. Altfel spus, tensiunea dintre dorință și neputință se repercutează în plan autoestimativ. Nefiind posibilă o compensare reală — acțiunea asupra cauzelor frustrării și neputinței (să

ne gândim la infirmii din naștere sau la păturile defavorizate din Imperiul roman, care au produs creștinismul) —, echilibrul autoestimativ va putea fi restabilit doar cu mijloace psihice, adică prin pseudocompensări.

Nici invidia nu conduce la resentiment decât dacă neputința de a intra în posesia obiectului râvnit devine destin. Atâta timp cât neplăcerea că un altul posedă bunul pe care-l doresc motivează acțiuni menite a-l aduce în posesia mea, nu se poate vorbi de invidie. Indiciul cristalizării invidiei este atitudinea ostilă față de posesorul bunului inaccesibil, atitudine care adesea se traduce prin agresivitate la adresa acestuia. Printr-o automistificare, considerăm că neputința de a intra în posesia bunului dorit este cauzată de faptul că un altul s-a înstăpânit asupra lui înaintea noastră. Așadar, conștiința neputinței și falsificarea cauzelor neputinței constituie cele două note esențiale ale invidiei.

Ca și dorința de răzbunare, invidia este doar condiția necesară, dar nu suficientă a resentimentului. Invidia dispare dacă bunul, un timp inaccesibil, intră totuși în posesia noastră, dar produce resentimentul când neputința de a-l obține se permanentizează. *Invidia existențială* poate ilustra excelent această ultimă situație, tocmai pentru că obiectul aspirației nu-l reprezintă aici un bun, ci însușiri umane native, cu alte cuvinte, valori care nu se pot dobândi. Frumusețea, inteligența, anumite trăsături de caracter, trezesc invidia existențială tocmai pentru că neputința de a intra în posesia lor nu poate fi suprimată. Averea, poziția socială, numele generează și ele, în societățile în care se transmit prin naștere, așa cum se întâmpla în lumea feudală, invidia existențială și resentimentul păturilor defavorizate.

Fără a ne opri deocamdată asupra naturii neputinței de a acționa, să o menținem în atenție ca o condiție *sine qua non* a resentimentului, când este vorba de o neputință permanentizată, și să urmărim modul în care sentimentele negative, nedescărcate, dorința de răzbunare, invidia, ura,

sentimentele de inferioritate se adâncesc în străfundurile sufletului pentru a izbucni apoi creator în lumea spiritului. Scheler consideră, probabil sub influența psihanalizei freudiene, care, în 1912–1914, când filosoful își scria studiul, cunoscuse consacrarea internațională, că singurul mijloc de apărare psihică utilizat este refularea. Însăși neputința și sentimentele asociate ei (frica, teama) funcționează ca forțe refulante (*Verdrängungsmächte*), atât asupra actului, cât și asupra afectelor care îl motivează. Mai întâi îndepărtate din conștiință și apoi împiedicate să pătrundă în conștiință, dorința de răzbunare, invidia, ura cunosc prima modificare importantă, detașându-se de obiectul care le-a provocat. Ele „iradiază", cum spune Scheler, spre toate însușirile, acțiunile, manifestările unei persoane sau spre toate acțiunile, situațiile sau toți oamenii care au legătură cu persoana frustrantă. Am putea spune că, sub pragul conștiinței, se produce o generalizare afectivă, care, într-un timp ulterior, ajunge să înglobeze și anumite manifestări valorice. Funcția ei este tot defensivă; estomparea persoanei frustrante în spatele unei întregi categorii diminuează discrepanța dintre dorință și neputință.

Că, în faza „iradierii", omului resentimentar nu-i este interzisă orice acțiune o demonstrează tentativa criminală care a oripilat Berlinul anului 1912. După cum relatează presa vremii, citată de Scheler, răufăcătorul a întins, la adăpostul întunericului, o sârmă de oțel între doi copaci ce străjuiau de o parte și de alta o stradă lăturalnică. Ocupanții primului automobil care ar fi trecut pe acolo urmau să fie decapitați. O astfel de „acțiune" se caracterizează, pe de o parte, prin indiferență față de identitatea victimelor (efect clar al iradierii), iar pe de altă parte, prin absența câștigului pragmatic și refuzul riscului, ceea ce ne arată că realitatea psihică a devenit predominantă ca teren de rezolvare a conflictelor în raport cu realitatea exterioară. Iradierea cea mai extinsă o înregistrăm la infirmii din naștere la care

ostilitatea se îndreaptă în toate direcțiile, vizând în fond însăși viața sănătoasă.

Refularea sentimentelor negative de tipul dorinței de răzbunare, asemeni oricărei refulări, este periclitată de întoarcerea refulatului. Max Scheler a sesizat și acest aspect, fapt ce ar putea confirma influența psihanalizei freudiene asupra gândirii sale. În lucrarea pe care o dedică resentimentului putem citi: „În stadiul descris, afectul refulat accede brusc la percepția interioară, în toate punctele fără rezistență ale conștiinței, pretutindeni unde forțele inhibitorii nu-și mai exercită sau și-au diminuat întâmplător presiunea“[107]. O dată cu dorința de răzbunare, ura, invidia sau gelozia, în conștiință reapare sentimentul de inferioritate, dezechilibrul autoestimativ pe care-l semnalează făcând necesare noi demersuri în vederea unui nou echilibru.

În condițiile menținerii neputinței, pasul următor pe calea resentimentului este falsificarea realității. Dacă autorii frustrării nu „sunt demni“ de răzbunare sau dacă bunul dorit și inaccesibil nu încorporează valoarea care-l face dezirabil, atunci dorința (de răzbunare sau de a intra în posesia unui obiect) scade în intensitate. Simetric, conflictul autoestimativ provocat de sentimentul acut de inferioritate asociat neputinței se diminuează. Falsificarea realității în scopul de a diminua o dorință care nu poate fi satisfăcută este foarte bine ilustrată de un proverb pe care-l întâlnim nu numai în cultura română: „Vulpea, când n-ajunge la struguri, spune că sunt acri“. Protagonista acestei fabule concentrate nu contestă, comentează cu subtilitate, Max Scheler, valoarea dulcelui, ci afirmă doar că obiectul nu încorporează valoarea dulcelui care l-ar recomanda dorinței — strugurii sunt acri. Părăsind fabula și revenind la viața cotidiană, de câte ori nu ni s-a întâmplat să auzim formulări de tipul „rochia asta ieftină este mult mai frumoasă decât una scumpă“ sau să constatăm că cel respins în tentativele sale de a obține dragostea sau prietenia cuiva

îi descoperă subit defecte, care-l fac să „nu-i merite“ afecțiunea?

Asemeni refulării, falsificarea realității în sensul negării valorii unui obiect sau unei persoane se dovedește a nu reprezenta o soluție definitivă: purtătorii de valoare se impun în cele din urmă percepției omului resentimentar, reactualizându-i neputința și inferioritatea. Este momentul în care resentimentul realizează performanța sa supremă: sufleul, de data aceasta inconștient, ca și în faza anterioară sau în aceea a iradierii, devine creator în lumea spiritului. Sunt vizați acum nu numai purtătorii de valoare, ci înseși valorile. De-abia devalorizarea valorilor inaccesibile îl „mântuiește“ pe omul resentimentar (Nietzsche). Nu numai valoarea celor care ar fi trebuit să constituie ținta răzbunării este negată, ci însăși răzbunarea își pierde importanța axiologică. Nu pot să mă răzbun devine, așa cum arată Nietzsche, nu vreau să mă răzbun. Resentimentul pune pe lume valori noi, uneori sisteme de valori. La fel se întâmplă și cu resentimentul care se alimentează din invidie. El instituie ca valori suferința, slăbiciunea, sărăcia, lipsa frumuseții, pentru a anula valori ca sănătatea, forța, bogăția sau frumusețea. Doar o asemenea modificare a tablei de valori reușește să refacă echilibrul auto-estimativ al omului resentimentar: instituindu-și condiția ca valoare, el se protejează eficient de confruntarea cu valorile inaccesibile.

Dacă situarea laboriosului proces de formare a resentimentului pe terenul autoestimației, situare care regăsește intuiția sigură a lui La Rochefoucauld, este corectă, atunci îmi permit să reformulez una dintre definițiile pe care Max Scheler o dă resentimentului, completând-o. „Ceva, un A, este afirmat, prețuit, lăudat, scria Scheler, nu datorită calității sale intrinseci, ci cu intenția, neexprimată verbal de a nega, devaloriza, deprecia altceva, un B.“ Finalitatea modificării în plan axiologic este inspirată de sufletul inconștient și vizează refacerea durabilă a sentimentului valorii proprii

transformat în sentiment de inferioritate de ciocnirea dintre dorință de răzbunare, invidie, ură, pe de o parte, și neputință, pe de altă parte.

11.2. Sociologia resentimentului

Fenomenologia și psihologia schițate mai sus au arătat că neputința de a trece în act afecte negative cum ar fi invidia, ura, dorința de răzbunare, gelozia, joacă un rol decisiv în cristalizarea resentimentului ca o formă de pseudocompensare a dezechilibrului autoestimativ. La Nietzsche, primul teoretician important al resentimentului, neputința e concepută biologic, mai bine spus, bio-psihic: resentimentul se formează la indivizii subdotați sau, în cel mai bun caz, mediocru dotați din punct de vedere vital. Când este vorba de produse spirituale ale resentimentului, cu semnificație majoră, cum ar fi religiile sau moralele — pentru Nietzsche, religia și morala creștină sunt astfel de produse —, acestea exprimă categorii umane cu deficit vital. În logica lui Nietzsche, dacă morala creștină este o morală a sclavilor, atunci sclavii trebuie gândiți ca indivizi cu un potențial biologic redus. Datorită slăbiciunii lor vitale, ei nu pot reacționa la frustrare prin faptă, nu-și pot exprima ura, trebuind să se mulțumească cu o răzbunare imaginară, care duce la autointoxicare psihică, la devalorizarea agresivității și la instituirea iubirii ca valoare supremă, nu pot intra prin forță sau prin efortul muncii în posesia bunurilor râvnite, proclamând sărăcia drept una din valorile cardinale. Lipsiți de frumusețe, inteligență și mândrie, vor cultiva, trecând prin invidia existențială, urâțenia, dependența spirituală și umilința. Într-un cuvânt, pentru Nietzsche nu poate exista decât biologia și psihologia resentimentului.

Cu afirmația că există cazuri în care, „indiferent de calitățile și trăirile individuale înseși, structura societății

creează o încărcătură resentimentară generală", Max Scheler întemeiază sociologia resentimentului, care constituie contribuția sa cu adevărat nouă la teoria resentimentului.[108] Altfel spus, anumite condiții sociale, și vom vedea în continuare care sunt ele, nu predispoziții bio-psihice, produc dezechilibrele autoestimative și reacțiile de apărare inconștiente de tipul resentimentului la grupuri mari de oameni.

Urmându-l pe Scheler, vom deschide sociologia resentimentului cu situații microsociale. Anumite constelații familiale, de pildă, predispun la resentiment, indiferent de dotarea bio-psihică a indivizilor care participă la ele. „Nu susțin — scrie filosoful — că la orice individ care se află într-o asemenea situație se va forma cu necesitate resentimentul. Aceasta ar fi o prostie extremă. Susțin însă că asemenea situații, prin însăși structura lor, sunt încărcate cu un anumit potențial resentimentar, și aceasta indiferent de particularitățile oamenilor care se află în respectivele situații."[109]

Relația dintre soacră și noră presupune un considerabil potențial resentimentar. După ce ani îndelungați a fost împărtășită, dragostea de mamă se vede deposedată de obiectul ei prin apariția nurorii, care, fără nici un merit, beneficiază acum de afecțiunea dăruită altădată în întregime mamei. Nu numai că această frustare majoră nu poate fi revocată, dar ea trebuie suportată sub aparența de participare bucuroasă. Neputința manifestării deschise a sentimentelor de gelozie este impusă în primul rând de normele culturale, dar și de raportul de forțe din acest triunghi. În basmele, legendele și miturile popoarelor, soacra apare frecvent ca o ființă rea, perfidă, ceea ce ilustrează dificultatea condiției de soacră, căreia puține femei îi fac față fără a dezvolta atitudini resentimentare.

O altă situație microsocială generatoare de resentiment, indiferent de calitățile individuale, este raportul dintre generația vârstnică și generația tânără, arată pe bună dreptate Scheler. Fără îndoială, aici aspectul biologic joacă un rol

important, dar nu determinant. Deoarece la Scheler accentul cade pe aspectul social-istoric, momentul biologic fiind doar presupus, voi încerca să-l pun în evidență mai întâi pe acesta. Din punct de vedere vital, îmbătrânirea este un proces involutiv cu repercusiuni psihice de același ordin. Bucuria de a trăi, care se alimentează din surse instinctuale pe care bătrânețea le pierde, capacitatea de efort, memoria și mai ales forța creatoare, se reduc drastic. Boala își face tot mai des simțită prezența, devenind adesea o însoțitoare cvasipermanentă a vârstei crepusculare.

Modificările involutive declanșează în plan autoestimativ o adevărată criză. Cum orice inferioritate devine sursa eforturilor de a reface sentimentul valorii proprii, îmbătrânirea conduce la resentiment doar dacă societatea nu oferă posibilitatea unor compensări reale. În societățile arhaice, unde transmiterea experienței de la o generație la alta se face prin intermediul vârstnicilor, atitudinile resentimentare nu devin apanajul bătrâneții, arată Max Scheler. În limbajul teoriei autoestimației, poziția de prestigiu pe care astfel de societăți o conferă bătrânilor constituie o compensare reală deplină a sentimentului de inferioritate generat de pierderea valorilor vârstei tinere.

În schimb, în societatea modernă, nu le mai revine bătrânilor misiunea de mare importanță de a asigura legătura dintre generații. Ea este preluată de o instituție specializată — școala de toate tipurile, de tipar sau de alte mijloace de comunicare în masă. Totodată, îmbătrânirea coincide de cele mai multe ori cu retragerea din perimetrul muncii, ceea ce echivalează cu pierderea sentimentului utilității sociale, componentă esențială a sentimentului valorii proprii. În asemenea condiții, șansele semnificative social ca dezechilibrul autoestimativ să fie combătut prin forme de compensare reală sunt reduse. Pentru bătrânii societății moderne, recursul la pseudo-compensări de tipul resentimentului devine inevitabil. De aici ostilitatea aparent nemotivată

a vârstnicilor față de tineri, precum și tendința de a deprecia valorile vârstei tinere. Judecățile de valoare inspirate de resentiment le avea în vedere Nietzsche când, în *Aurora*, avertiza metaforic: „Nu este înțelept să lăsăm amurgul să judece ziua, căci prea adesea oboseala ar judeca forța, succesul, bunele intenții... Asemeni amurgului, bătrânețea se învăluie într-o moralitate nouă și atrăgătoare și se pricepe să rușineze ziua prin culorile crepusculare, prin pacea și tihna sa"[110].

Cu sistemele de valori morale sau religioase care au dominat un timp îndelungat zone extinse ale lumii intrăm în zona produselor spirituale ale resentimentului, care tind, uneori, spre universalitate, din punct de vedere sociologic, în câmpul macrosocial. Vor fi trecute în revistă morala și religia creștină, morala burgheză, proletcultismul și resentimentul social general, caracteristic comunismului târziu din România.

Nietzsche, primul gânditor care a sesizat filonul resentimentar al religiei creștine — creștinismul s-a născut „din spiritul resentimentului și nu, așa cum s-a crezut, din spirit", afirmă el răspicat în *Ecce Homo* —, invocă drept principal criteriu de identificare extraordinara răsturnare valorică pe care acesta o presupune în raport cu valorile Antichității: tot ceea ce vechii greci și apoi Roma antică situau în vârful ierarhiei valorilor — virtuțile războinice, bogăția, viața simțurilor, libertatea spirituală — este detronat și înlocuit cu valori ca iubirea aproapelui, sărăcia, abstinența, credința în Dumnezeu, umilința. Inversarea valorică fără precedent realizată de creștinism este sintetizată, crede Nietzsche, de binecunoscutul simbol „Dumnezeu pe cruce". *Dincolo de bine și de rău* și *Antichrist* ne oferă în tranșante formulări explicitarea ideilor iconoclaste ale autorului. „Nicicând și nicăieri nu a existat o asemenea îndrăzneală a inversării, ceva atât de înfricoșător și în același timp problematic ca în această formulă..." Și: „Dumnezeu pe cruce —

nu înțelege încă nimeni gândul ascuns al acestui simbol? Tot ceea ce suferă, tot ceea ce este răstignit pe cruce este divin"[111].

Detaliind câteva din ideile lui Nietzsche, să urmărim mai întâi iubirea în viziune creștină. Relația dintre punctul de plecare — dorința de răzbunare nesatisfăcută și punctul final — iubirea creștină, care include iubirea dușmanului, devine mai transparentă dacă trecem în revistă momentele intermediare. Neputința de a te răzbuna trece în voința de a nu te răzbuna, apoi în iertare și în cele din urmă, în iubirea dușmanului. În *Antichrist*, Nietzsche derivă valoarea iubirii creștine dintr-un deficit (biologic) al agresivității: „Respingerea instinctuală a oricărei adversități, dușmănii, a oricăror limite și distanțe în sentimente se datorează unei sensibilizări extreme la excitanți dureroși, pentru care orice opoziție sau perspectivă de opoziție este resimțită ca o neplăcere insuportabilă. Singura fericire pe care o poate cunoaște este de a nu se mai opune, nici măcar răului — iubirea ca singura, ultima posibilitate de a trăi"[112]. Dar nu numai un organism bolnav sau epuizat se poate apăra prin abandonarea luptei. Nietzsche nici nu susține altceva. Deși, în același *Antichrist*, consideră că de la început creștinismul s-a adresat tuturor „dezmoșteniților vieții", neavând un determinism rasial sau național, filosoful îl atribuie unui altfel de determinism biologic — boala înțeleasă ca insuficiență vitală sub toate aspectele, inclusiv estetic: „Creștinismul are la bază ranchiuna celor bolnavi, ura lor instinctivă față de cei sănătoși, față de sănătate. Tot ceea ce e reușit, mândru, semeț, dar mai ales frumusețea le supără ochii și urechile"[113].

Și celelalte valori ale moralei creștine își au, conform lui Nietzsche, originea într-un resentiment alimentat de deficiențe vitale: sărăcia și ascetismul provin din neputința de a obține anumite bunuri, neputință metamorfozată, printr-o răsturnare valorică de acum bine cunoscută nouă, în virtute, valoarea umilinței și a supunerii din incapacitatea

de revoltă, răbdarea din lipsa de inițiativă, credința dintr-o dotare intelectuală submediocră.

M-aș fi așteptat ca întemeietorul sociologiei resentimentului să încerce, examinând ideile lui Nietzsche, transformarea biologiei resentimentului într-o sociologie. Deși admite că valorile moralei creștine pot fi folosite de omul resentimentar pentru a devaloriza anumite valori inaccesibile, opuse ca sens, cum ar fi bogăția, frumusețea, vigoarea vitală etc., Scheler consideră că, originar, valorile creștinismului provin dintr-un plus și nu dintr-un minus autoestimativ. Indiciul că așa stau lucrurile ni-l oferă iubirea creștină, de pildă. Adevăratul creștin nu se teme că se va molipsi, înjosi, murdări, dacă va coborî la cei bolnavi, săraci, comuni, urâți, în timp ce anticii concepeau iubirea ca ascensiunea imperfecțiunii către perfecțiune, a unui minus către un plus, însuși Dumnezeu fiind, ca la Aristotel, motorul nemișcat care doar atrage, dar nu poate iubi, căci perfecțiunea își este sieși suficientă, ceea ce ar fi, în plan autoestimativ, un semn de slăbiciune. După Scheler, nici măcar iubirea dușmanului nu este o reacție de apărare sui-generis, ideologia neputinței, ci tot un semn al forței interioare, al acelei forțe capabile să se opună tendinței instinctuale de a reacționa.

Interpretarea pe care Scheler o dă ascetismului creștin urmează același drum, fiind însă mai puțin argumentativă. Deși idealul ascetic și practicile menite să-l realizeze pot fi rezultatul resentimentului, al unei atitudini defensive, impuse de neputința permanentizată de a obține anumite bunuri (incapacitatea de a practica o muncă aducătoare de câștig se transfigurează în imperativul sărăciei), ascetismul creștin este „o formă superioară și nobilă care provine din plinătatea, tăria și unitatea vieții și care are ca scop cinstirea și promovarea vieții“[114].

Dacă se poate demonstra atât că valorile moralei creștine provin din resentiment (Nietzsche), cât și că ele se alimen-

tează dintr-un plus autoestimativ (Scheler), întrebarea referitoare la criteriul care poate aduce decizia devine inevitabilă. Răspunsul poate fi adus tocmai de sociologia resentimentului întemeiată de Scheler, dar neaplicată de el moralei și religiei creștine, adică de studiul condițiilor sociale și istorice în care s-a născut creștinismul.

Cercetări istorice de cele mai diverse orientări concordă în a constata că religia creștină a apărut în mediile de la periferia Imperiului roman, la acele pături sociale și etnice defavorizate și dezmoștenite. Că inițial creștinismul a fost o religie a săracilor e un fapt istoric. Deoarece condițiile sociale frustrante erau un adevărat destin pentru păturile din care s-au recrutat primii creștini, dezechilibrul autoestimativ produs de neputința de a trece în act ura, dorința de răzbunare, invidia, putea fi înlăturat doar cu ajutorul mijloacelor psihice de tipul pseudocompensării. Prin resentimentul dus până la capăt, adică până la inversarea tablei de valori, sclavii și paria Imperiului roman, pe care trebuie să-i presupunem a fi de cele mai diverse proveniențe biopsihice și culturale, au reușit să-și facă existența suportabilă. De altfel, virtuțile consolatorii ale creștinismului constituie un alt punct de coincidență a rezultatelor diverselor cercetări. Pentru ilustrare am ales un pasaj din *Ecce hommo*, unde Nietzsche scrie în stilul său inegalabil: „Creștinismul ar putea fi numit un adevărat tezaur de ingenioase mijloace consolatorii, atât de multe sunt elementele sale care alină, narcotizează”[115].

Sociologia resentimentului îi dă dreptate lui Nietzsche împotriva lui Scheler și mută cauzele neputinței și ale resentimentului din planul dotării biopsihice deficitare, unde le situa primul, în cel al condițiilor sociale frustrante, ori de câte ori este vorba de produse culturale majore ale resentimentului, cum sunt religiile și moralele.

Dacă Max Scheler n-a reușit să aprecieze corect relația moralei creștine cu resentimentul, în schimb a indicat cu

siguranță momentul resentimentar din morala modernă (burgheză), utilizând fără ezitare, de data aceasta, sociologia resentimentului. Regula princeps a moralei moderne — „au valoare morală doar acele însușiri, acțiuni, bunuri etc. pe care omul, ca individ, le-a dobândit prin forța și munca proprie" — reprezintă, prin deplasarea atenției de la valoarea în sine la dimensiunea subiectivă a muncii, o pervertire axiologică din spatele căreia transpare resentimentul „stării a treia"[116]. Astfel au fost devalorizate privilegiile conferite de naștere, de care beneficia de regulă nobilimea, valoarea supremă fiind investită în „munca proprie", definitorie pentru condiția burgheziei.

O altă importantă pervertire axiologică alimentată de resentiment caracteristică lumii moderne este supraordonarea valorii utilității față de valorile vieții, ceea ce echivalează cu a prefera mijlocul scopului. Concretizată în reguli de viață cum ar fi „munca utilă este preferabilă degustării agreabilului", viața individului trebuie să se justifice prin utilitatea pentru comunitate sau prin calități morale ca stăpânire de sine, spirit de economie etc., toate pietre de temelie ale moralei burgheze, amintita răsturnare axiologică e produs al resentimentului în măsura în care exprimă invidia și ura față de existența bogată, căreia îi este proprie capacitatea de a trăi bucuria vieții. Din nou devalorizarea vizează condiția nobilimii, preferându-i-se axiologic condiția burgheziei.

De asemenea, ideea egalității morale a tuturor oamenilor, atât de importantă în morala modernă, rezultă din resentiment. Indiferent dacă pretinde a fi o constatare de fapt sau se instituie ca o cerință, ideea egalității subliniază Max Scheler, indiferent dacă este vorba de egalitatea averii, socială, politică, religioasă sau morală, ascunde imperativul înjosirii celui situat într-o poziție superioară. „Imperativul egalității, scrie Scheler, este întotdeauna o speculație à baisse!"

În sfârșit, subiectivizarea valorilor, „o premisă comună tuturor teoriilor morale moderne“, ar deriva și ea din resentiment. Deoarece omul resentimentar aparținând stării a treia nu poate suporta „judecata recuzatoare“ la adresa sa, care provine dintr-o ordine obiectivă a valorilor — ne putem întreba aici de ce tocmai ordinea axiologică feudală este pentru Scheler coincidentă cu ordinea obiectivă a valorilor —, el va reevalua însăși ideea de valoare, derivând-o din conștiința umană, pentru a-i contesta astfel obiectivitatea.

Seria marilor produse istorice ale resentimentului în care Nietzsche a înscris creștinismul, iar Scheler morala burgheză, trebuie completată, la sfârșitul secolului al XX-lea, cu proletcultismul și morala comunistă. Că proletcultul se hrănește din resentimentul categoriilor sociale defavorizate în faza de început a capitalismului este documentat nu numai de denominarea sa, care exaltă „cultura proletară“, ci și de răsturnarea valorică pe care o presupune. Întreaga cultură a trecutului a fost repudiată tocmai pe motiv că este burgheză, indiferent dacă era vorba de disciplinele umaniste, întotdeauna permeabile, în grade diferite, la influențele ideologice, sau de științele exacte. Nu numai sociologia, antropologia filosofică sau psihanaliza au fost eliminate, ca discipline, din cultura „nouă“, ci și genetica. E posibil ca repudierea geneticii să mai fi avut o rațiune tot de ordin resentimentar, căci ce poate fi mai incomod pentru o ideologie egalitaristă decât o știință care indică premisele genetice ale inegalității.

În plan moral, asemeni etosului creștin, care a devalorizat frumusețea, sănătatea, puterea, bogăția, spiritul războinic — valorile aristocrației antice —, pentru a plasa valoarea în urâțenie, suferință, slăbiciune, iubirea aproapelui — date ale condiției celor dezmoșteniți în Imperiul roman — sau etosului burghez, care a investit cu valoare doar însușirile sau bunurile obținute prin muncă proprie

și a preferat utilitatea valorilor vieții (capacității de a trăi bucuria vieții), etosul comunist a valorizat colectivismul, colaborarea și egalitarismul în dauna individualismului, concurenței și diferențierilor sociale.

Nicio ilustrare a sociologiei resentimentului nu este atât de concludentă ca aceea oferită de resentimentul social general, formă specifică pentru comunismul real. În măsura în care acest tip de resentiment cuprinde majoritatea populației unei țări, așa cum s-a întâmplat cu România anilor ’80, este evident că factorii cauzatori țin de condițiile sociale și nu de dotarea biopsihică. Doar dacă am admite că întreaga populație suferă de un deficit vital, ipoteza pe care decembrie 1989 a infirmat-o, am putea susține în continuare ideea nietzscheeană a sorgintei biologice a resentimentului. Dar ce este resentimentul social general?

Teoretizat în manieră populară prin sintagma: „să moară capra vecinului“, resentimentul specific comunismului se caracterizează prin activarea impulsurilor ostile și distructive refulate nu numai de către diferențele dintre diversele categorii sociale, de altfel minime, ci și de orice reușită care depășește condiția mizeră a majorității, indiferent de apartenența socială a autorului acesteia. Din numeroasele relatări oferite de presa postdecembristă — resentimentul social general s-a manifestat fără deghizări, mai ales după prăbușirea aparatului represiv al comunismului — rețin ca ilustrare jubilarea membrilor unei recent înființate asociații agricole din Județul Neamț la aflarea veștii că asociația rivală din aceeași comună, împiedicată să-și depoziteze recolta de grâu într-o magazie a fostului C.A.P., a trebuit s-o transporte pe ploaie în alt loc, ceea ce a avut ca rezultat udarea și compromiterea ei. Locuitorii unui alt sat din Moldova, lovit de inundații în anul 1991, nu au putut să se înțeleagă în privința atribuirii câtorva case venite ca ajutor din străinătate, irosind, fideli devizei „să moară capra vecinului“, în cele din urmă ajutorul.

La această stare sufletească, în care recunoaștem un resentiment în evoluție, majoritatea membrilor societății ajung datorită frustrărilor exercitate de comunism. Ca sistem economic ineficient, socialismul real conduce la generalizarea sărăciei, căreia îi corespunde în plan psihic instalarea unui acut și permanentizat sentiment de nemulțumire. Depășirii constructive a urii, dorinței de răzbunare și invidiei — toate expresii ale frustrării — i se opune hipercentralizarea economiei, care nu lasă spațiu de acțiune pentru inițiativa individuală. Dacă la frustrările economice le adăugăm pe cele sociale, politice și culturale, atunci avem imaginea unui organism social ostil individului, majorității indivizilor care-l compun.

La apariția formei generale a resentimentului social contribuie decisiv, alături de frustrarea multiplă și neputința de a o compensa constructiv, absența reglementărilor democratice (pluripartidism, parlament, presă liberă, separarea puterilor în stat), reglementări al căror rol este, printre altele, de a permite descărcarea nemulțumirii diferitelor grupuri și a întregii societăți. Mai mult decât atât, societatea comunistă creează organisme menite să împiedice prin pedepse radicale manifestarea oricărei nemulțumiri. Poliția politică secretă vizează nu numai interzicerea manifestării comportamentale a nemulțumirilor, ci și reprimarea sentimentelor și ideii de nemulțumire. În condițiile unei neputințe absolute de manifestare, sentimentele negative produse de frustrare nu pot lua decât calea resentimentului.

11.3. Valorizarea produselor culturale ale resentimentului

Deși între Nietzsche și Scheler există, așa cum am văzut, considerabile deosebiri teoretice, în privința valorizării

produselor culturale izvorâte din resentiment ei adoptă aceeași atitudine, de severă condamnare. Primul vede în creștinism și mai ales în morala creștină principalii vinovați pentru accentuata decadență pe care credea a o descoperi în viața socială, politică și culturală a Europei moderne, iar cel de-al doilea considera morala burgheză ca pe un moment de prăbușire valorică.

O asemenea apreciere negativă poate surprinde doar în cazul lui Nietzsche. Întrucât Scheler este un adept declarat al absolutismului etic, conform căruia există „reguli veșnice de preferință între valori și o corespunzătoare ierarhie eternă a valorilor", nu este de mirare că valorile generate de resentiment, deviante în raport cu această ordine fixă, sunt considerate de el false valori, iar valorile moralei creștine, coincidente cu ea, sunt scoase de sub semnul resentimentului. Ne-am fi așteptat ca Nietzsche, gânditorul care vrea să acrediteze ideea despre „nevinovăția devenirii" și care scria în *Omenesc, prea omenesc*: „Printre cele ce pot duce la disperare un gânditor este și conștiința faptului că din… ilogic se nasc multe lucruri bune. El este atât de adânc implantat în pasiuni, limbă, artă, în religie și în tot ce conferă valoare vieții, încât nu-l poți îndepărta, fără ca astfel să vătămi iremediabil aceste frumuseți"[117], reprezentantul, după Scheler, al relativismului etic să fie mai elastic în aprecieri; și totuși cu greu s-ar putea imagina un judecător mai aspru al produselor culturale de natură resentimentară.

Dacă ne apropiem de problema valorizării produselor spirituale fără parti-pris anti sau pro creștin, anti sau pro burghez, primul lucru pe care-l putem pune în discuție este însăși legitimitatea problemei. Este posibil ca din „rău" (sentimente de ură, răzbunare, invidie, inferioritate) să se nască binele? Este posibil ca o floare a răului, asemeni resentimentului, să producă fructe care să stea sub semnul binelui? La prima vedere răspunsul nu poate fi decât negativ și întrebarea fără sens, soluție pentru care optează (de

fapt) atât Nietzsche, cât și Scheler, divergența dintre ei constând doar în diagnosticarea produselor culturale puse pe lume de resentiment. Din modul în care condamnă moralele care se alimentează din resentiment reiese convingerea ambilor că răul nu poate produce decât rău.

În schimb, abordarea istorică a valorizării produselor resentimentare din cultură ne pune în fața unei alte constatări: în momentul apariției moralelor resentimentare, care contestă moralele oficiale ale epocii respective, contemporanii le valorizează îndeobște negativ. Treptat, pe măsură ce noile morale devin dominante, valorizarea se modifică. Din chintesență a răului, aceleași morale se transformă în chintesență a binelui. Oscilațiile în timp ale evaluării moralelor resentimentare vorbesc despre legitimitatea problemei.

Dacă vrem să stabilim în ce măsură moralele resentimentare participă la progresul moral și utilizăm drept criteriu al evaluării plusul de umanizare pe care îl aduc, atunci se dovedește că iubirea de oameni din morala creștină, de pildă, extinde considerabil sfera umanului. În timp ce morala antică refuza barbarilor apartenența la umanitate, morala creștină avansează ideea că toți oamenii sunt demni de iubire, indiferent de poziția socială sau apartenența națională, toți fiind egali în fața lui Dumnezeu. De asemenea, accentul pus de morala burgheză pe valoarea conferită însușirilor și bunurilor umane de către munca proprie, deși caută să suprime unilateralitatea moralei nobiliare axată pe privilegiile conferite de naștere printr-o unilateralitate opusă, repune în atenție adevărul că meritul uman poate fi independent de înzestrarea nativă, bogăția societății capitaliste neputând fi concepută fără transformarea meritului personal în valoare supremă.

Deși distanța în timp față de „morala comunistă" nu este suficient de mare pentru a emite o judecată imparțială, logica de mai sus ne obligă să avansăm ipoteza, nu fără o

puternică rezistență afectivă, trebuie să o mărturisesc, că și această morală resentimentară ar putea conține elemente progresive în sensul unei accentuări a solidarității umane. Desigur, verdictul definitiv îl va da istoria. Până atunci să notăm o concluzie provizorie: produsele culturale ale resentimentului (moralele) nu pot fi calificate odată pentru totdeauna ca stând sub semnul răului, din perspectivă istorică ele vădindu-se a fi, cel puțin în parte, vehicule care pun în evidență noi dimensiuni ale condiției umane.

12. Psihanaliza spiritului științific

Cultul pe care secolul XX l-a dedicat științei s-a alimentat din două surse principale: pe de o parte, obiectivitatea cunoașterii științifice, pe de alta, succesul practic al acesteia, realizat prin intermediul tehnicii. În ce privește prima caracteristică, singura care ne va interesa în paginile ce urmează, un reprezentant autohton al filosofiei științei — Mircea Flonta — afirmă că disciplina sa „este o… legitimare a excelenței unei cunoașteri ce contopește idealul explicației raționale și al unificării cu idealul cunoașterii obiective"[118].

Dacă pseudoștiința rezidă în „atribuirea unor însușiri omenești obiectelor din lumea exterioară"[119], atunci obiectivitatea științei mature poate fi tradusă în termenii filosofiei inconștientului prin puritatea spiritului. În timp ce alte forme ale spiritului, cum ar fi arta, morala, religia, sunt prin natura lor mai mult sau mai puțin impure, încorporând numeroase elemente subiective, multe dintre ele ținând de sufletul inconștient (vezi capitolele anterioare), științele exacte par a realiza idealul de puritate la care a aspirat dintotdeauna omenirea.

Așa stând lucrurile, hermeneutica psihanalitică orientată spre identificarea manifestărilor sufletului inconștient la

nivelul spiritului conștient pare a avea de spus puține lucruri despre știință în sensul tare al termenului. Totuși, în măsura în care stadiul contemporan al științei este rezultatul unei dezvoltări istorice, filosofia inconștientului poate studia cu succes impuritatea spiritului asupra etapelor mai vechi ale evoluției sale. Pentru acest demers, lucrarea *La Formation de l'Esprit Scientifique* a cunoscutului istoric al științei și filosof Gaston Bachelard este foarte utilă. Dacă se plasează în cheie jungiană, filosofia inconștientului își poate exercita vocația hermeneutică și asupra spiritului științific contemporan, căutând însă nu urmele sufletului inconștient, ci pe cele ale spiritului inconștient. Pentru această variantă, voi apela la scrierile lui Jung, Pauli și mai ales ale lui Blaga.

Deoarece în domeniul *Geisteswissenschaften* situația este cu totul alta, obiectivitatea cunoașterii fiind doar un deziderat parțial realizat și realizabil, filosofia inconștientului inspirată de psihanaliza freudiană are un câmp de aplicare tot atât de fructuos cum este cel oferit de religie, artă sau morală. Îmi voi baza dezvoltările pe extrem de interesanta carte a psihanalistului și etnologului Georges Devereux *De l'Angoisse à la Méthode dans les Sciences du Comportament*, în care este avansată și susținută ipoteza că singura cale de acces la obiectivitate în științele omului este conștientizarea, asumarea și prin aceasta neutralizarea intervenției subiectivității cercetătorului în procesul cunoașterii.

12.1. Inconștientul personal și științele naturii

Până la apariția cărții lui Gaston Bachelard dedicată formării spiritului științific, istoria științei a fost doar istorie a spiritului, prezența și participarea sufletului, mai ales a sufletului inconștient, la acest domeniu fiind complet neglijată. Psihanaliza cunoașterii științifice, pe care autorul francez

o avansează, își propune nu numai să facă dreptate dimensiunii afective a activității cercetătorului, ci și să dubleze etapele esențiale ale dezvoltării științei ca formă a spiritului, cu etapele corespunzătoare ale sufletului. Mai mult decât atât, funcția demersului psihanalitic inițiat de autor este esențială atât pentru știință, indicându-i măcar *post festum* calea spre puritate, cât și pentru „filosofia științifică", de neconceput de acum înainte în absența unui asemenea demers. „În orice caz, sarcina filosofiei științifice este foarte clară: psihanalizarea interesului, ruinarea utilitarismului, oricât ar fi de deghizat, oricât de elevat s-ar pretinde, orientarea spiritului dinspre real spre artificial, dinspre natural spre uman, dinspre reprezentare spre abstracție"[120]. Rezultatul la care se ajunge astfel este *puritatea* spiritului științific, ceea ce transformă știința într-o „estetică a inteligenței".

Pentru a ne concentra asupra relației spirit-suflet și a impurității spiritului științific în fazele sale incipiente, e necesar mai întâi să prezentăm cele trei etape mari ale dezvoltării științei, așa cum le schițează Bachelard: *etapa preștiințifică* (Antichitatea clasică, Renașterea, secolele XVI, XVII și XVIII); *etapa științifică* incluzând sfârșitul secolului al XVIII-lea, întreg secolul al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea; în sfârșit, etapa *noului spirit științific* inaugurată în 1905 de teoria relativității și continuată prin mecanica cuantică, mecanica ondulatorie a lui Louis de Broglie, fizica matricelor a lui Heisenberg, mecanica lui Dirac etc. Lor le corespund trei etape ale sufletului care interferează cu spiritul științific, influențându-l decisiv în prima etapă: *„Sufletul pueril sau mondan"*, caracterizat de curiozitate naivă, uimire în fața oricărui fenomen instrumentat, înclinat spre colecționare și pasivitate; *„sufletul profesoral"*, dogmatic și mândru de dogmatismul său, fixat de prima abstracție, în întregime deductiv, ceea ce constituie întotdeauna un suport pentru autoritate; *sufletul care se străduiește să abstracti-*

zeze și esențializeze, „conștiință științifică dureroasă“, orientat inductiv și îndoindu-se de dreptul de a abstractiza într-o situație sau alta, dar convins că abstracția e o datorie.

Psihanaliza spiritului științific se va aplica în special asupra etapei preștiințifice, etapa cea mai impură, când știința e cu adevărat invadată de sufletul pueril. De fapt este vorba de o psihanaliză a experienței imediate, a empirismului naiv, a cunoașterii imediate, care, deși este un *moment necesar* al cunoașterii științifice, are întotdeauna nevoie de rectificare, în măsura în care se plasează „înaintea și deasupra criticii“ și este, din acest motiv, în însăși principiul ei subiectivă. Altfel spus, în termenii filosofiei inconștientului, prima formă a spiritului științific este extrem de impură, iar sensul dezvoltării sale este de la un grad maxim la un grad minim de impuritate. Înaintea lui Ricoeur, Bachelard formulează, pentru domeniul particular al epistemologiei, prima din ideile generale ale hermeneuticii psihanalitice: conștiința imediată este conștiința falsă.

Impurificarea empirismului naiv de către sufletul pueril generează numeroase „obstacole epistemologice“, pe care psihanaliza le poate identifica, dezvăluindu-le substratul inconștient. Din perspectiva lui Bachelard, istoria științei apare ca o suită de depășiri a obstacolelor epistemologice pe care participarea sufletului, și mai ales a sufletului inconștient, la cunoaștere le pune spiritului științific.

Psihanaliza practicată de gânditorul francez nu este, trebuie s-o spunem de la început, o psihanaliză ortodox-freudiană, preocupată doar de demascarea efectelor spirituale ale refulării reprezentanților psihici ai libidoului. Deși nu va neglija acest aspect, mai ales când se ocupă de alchimie, Bachelard vorbește și de o psihanaliză a instinctului alimentar sau de o psihanaliză a sentimentului posesiei și voinței de putere, lărgind cuprinsul psihanalizei până la a-l suprapune cu omenescul în singularitatea sa mai superficială sau mai profundă. Așadar, nu doar naturalitatea

anticulturală, de tipul sexualității pregenitale, va fi dizlocată din corpul științei preștiințifice. Cum vom vedea, aspecte mult mai benigne, de tipul curiozității naive, a atracției pentru pitoresc, a nevoii de certitudine imediată sau animismului, vor face obiectul cercetării din *Formarea spiritului științific*. Într-un cuvânt, „trebuie să considerăm omul în întregul său, cu încărcătura sa de ancestralitate și inconștiență, cu tinerețea sa confuză și contingentă, dacă vrem să avem măsura obstacolelor care se opun cunoașterii obiective, cunoașterii liniștite"[121].

Dacă este adevărat că sursa obstacolelor epistemologice nu trebuie căutată nici în complexitatea și fugacitatea fenomenelor lumii, nici în slăbiciunea simțurilor și a spiritului uman, ci în actul cunoașterii, adică în întâlnirea lor, cum susține Bechelard, atunci unul din cele mai vechi și mai importante obstacole este *frica*. Deși *Formarea spiritului științific* o menționează și-i înregistrează efectele în planul medicinei, psihanaliza acestui obstacol rămâne incompletă. Ideea esențială e conținută în pasajul următor: „Valorizarea pudrei de viperă provine în parte, afirmă autorul, dintr-o frică învinsă. Triumful împotriva repugnanței și pericolului este suficient pentru a valoriza obiectivul"[122]. Analiza este dusă mult mai departe de Georges Devereux, care urmărește efectele și cauzele unui sentiment înrudit — angoasa — în fizică. Pentru că aici, ca și în alte domenii, aparținătoare științelor naturii, observarea are un sens unic, doar dinspre subiect spre obiect, lipsa de reacție, tăcerea acestuia provoacă cercetătorului sentimentul „angoasei cosmice". Reacțiile de apărare ale subiectului, care amendează în diverse grade obiectivitatea (științificitatea) demersului său, pot fi grupate în trei tipuri de atitudini; a) negarea materiei, care devine simplă iluzie; b) postularea unui prototip transcendent al realității. Chiar și astăzi, susține Devereux, tăcerea materiei îi mai tulbură pe fizicieni în măsura în care, dintre toți savanții, ei sunt cei mai înclinați spre suprana-

tural; c) considerarea materiei ca o barieră sau ca un mediator între om și ființe ipotetice, apte să-i răspundă. În ultimă instanță, orice sistem de gândire și-ar avea rădăcinile în inconștient și ar constitui o formă de apărare împotriva angoasei.

Partea propriu-zis psihanalitică a dezvoltărilor lui Devereux, extrem de incitantă, privește motivele care provoacă angoasa, uneori chiar panica. Reacția cercetătorului la tăcerea materiei ar fi o reeditare a reacțiilor copilului din primele luni de viață la absența, lipsa de răspuns a mamei: „Prototipul oricărei panici provocate de absența răspunsului este reacția sugarului la absența mamei sale sau la absența momentană a răspunsului ei“[123]. Neputând diferenția între absență, refuz deliberat al răspunsului și moarte, sugarul percepe absența răspunsului ca pe un semn de ostilitate. Pentru a demonstra că și savantul reacționează (inconștient) într-un mod asemănător, Devereux îl citează pe eminentul matematician Lagrange, care vorbea de „perversitatea“ obiectelor, complet indiferente față de strădaniile omului, angajat în studiul lor matematic. Și afirmația lui Whitehead, conform căreia „natura este închisă pentru spirit“, nu ar fi decât un ecou îndepărtat al panicii sugarului ale cărui strigăte nu provoacă nicio reacție lumii inanimate care-l înconjoară.

Indiferent dacă este arhaică, ținând de animismul primitiv, sau de dată recentă, postularea existenței ființelor supranaturale în spatele lumii materiale și-ar avea originea în halucinațiile sugarului, care încearcă pe această cale să compenseze absența mamei.

În încercarea sa de psihanaliză a spiritului științific, Bachelard va evidenția mai întâi imixtiunea și efectele nocive ale sufletului senzorial la nivelul experienței prime. Astfel, *curiozitatea* naturală, atât de importantă pentru etapa preștiințifică, este în egală măsură o piedică, deoarece, prin satisfacerea sa „cunoașterea e înlocuită prin admirație,

ideile prin imagini“[124]. Un exemplu preluat din cartea lui Priestley *Histoire de l'électricité*, Paris, 1771, vol. I.), îi dă posibilitatea lui Bachelard să ilustreze importanța mondenă pe care o căpătaseră experiențele legate de electricitate, gradul în care ele erau „interesante“ pentru toată lumea, inclusiv pentru rege, care asistă la o „experiență de gală“, în care abatele Nollet aplică un șoc electric la nu mai puțin de 480 dintre soldații din garda sa. Empirismul „colorat“, caracteristic pentru cercetarea inițială a electricității, consonant cu o anumită lene intelectuală, potrivnică efortului pe care-l presupune căutarea legii, se împotrivește progresului științei, fie și prin aceea că este incapabil să ofere măcar o descriere satisfăcătoare („bine ordonată, bine ierarhizată a fenomenelor“).

Întrucât văzul este cel mai important dintre simțuri, empirismul naiv va sta sub semnul *pitorescului*, care nu numai că îndepărtează de esențial prin excesul de imagini, ci conduce chiar la adoptarea unor ipoteze neverificate, de-a dreptul aberante, uneori. Astfel, un autor destul de cunoscut al secolului al XVIII-lea — Carra, care publică între 1781 și 1783 cele patru volume ale tratatului său intitulat *Nouveaux Principes de Physique*, scrie în tomul IV al opului său că vegetalele și animalele și-ar datora poziția caracteristică unei conlucrări dintre electricitatea atmosferică și forța centrifugă. La această reverie, pe care o poate produce fără nicio dificultate un copil de opt ani, savantul secolului al XVIII-lea ajunge bazându-se pe experiența omulețului de carton ridicat și balansat în aer de vibrațiile mașinii electrice. În lupta sa împotriva imaginilor, analogiilor, metaforelor, spiritul științific poate fi ajutat de psihanaliză care le indică resortul sufletesc, sursă de stagnare sau eroare.

O primă sondă în sufletul inconștient în sens propriu-zis psihanalitic aruncă Bachelard atunci când, bazându-se pe propensia empirismului naiv spre interesant, uimitor, spectaculos, pitoresc, conchide asupra impurificării sale de către

voința de putere refulată. Exemplele nu mai sunt selecționate din istoria științei, ci din experiența didactică pe care autorul a acumulat-o în calitate de profesor de liceu. Trecerea dintr-un plan într-altul este legitimată de ideea, neformulată explicit, că ontogenia științei îi repetă filogenia. „Un profesor de chimie cu simț psihologic va putea să-și dea seama de caracterul *impur* al interesului elevului pentru explozie". La adolescenți, explozia ar activa intenția difuză de a face rău, de a speria, de a distruge, ceea ce e atestat de persistența uimitoare a amintirilor despre orele de chimie în care experiențele presupuneau o explozie, amintiri grupate nu în jurul combinației chimice care a generat-o, ci asupra reacțiilor defensive ale profesorului sau colegilor, fapt ce ar trimite la „tendințele anarhice și satanice, la nevoia de a stăpâni pentru a oprima oamenii".

Tot din voința de putere subterană se alimentează și o altă particularitate a spiritului științific aflat în faza sa preștiințifică, și anume nevoia de certitudine imediată, aderența la faptul primitiv, nevoia de a pleca de la ceva cert. Extrem de rezistent la critici și înnoire, atașamentul față de cunoștințele prime nu este decât o „raționalizare", afirmă Bachelard preluând o idee a lui Ernest Jones, în spatele căreia se ascunde „voința de a avea dreptate, independent de orice probă explicită, de a evita discuția invocând un fapt aparent neinterpretat, în timp ce în realitate i se dă o valoare declarativă primordială"[125]. Ca exemplu pentru acest tip de raționalizare, Jones indică utilizarea valerianei ca medicament pentru simptomele isterice, utilizare bazată pe credința că isteria ar fi rezultatul migrării uterului prin corp. Valeriana (și *assa foetida*) ar fi avut capacitatea de a-l repune în poziția normală, ceea ce ar fi contribuit la dispariția simptomelor isterice. Deși fără suportul experienței, metoda de tratament amintită continuă să fie utilizată ca principal remediu în cazurile de isterie. (Considerațiile lui Jones se referă la anii '20). Neurologii moderni, constrânși să

explice studenților modul de acțiune al celor două medicamente, le-au dat denumirea științifică de antispastice și au continuat să le recomande, apreciindu-i pe cei vechi pentru descoperirea lor, căreia i-au dat însă o explicație absurdă. Exemplul ilustrează atât persistența uimitoare a unor prime cunoștințe, cât și capacitatea psihanalizei spiritului științific de a reduce aceste cunoștințe la rangul lor firesc, acela de stimul pentru cercetare.

În faza preștiințifică, spiritul științific nu s-a eliberat încă de înclinația spre generalizări grăbite, impusă de diferite niveluri ale sufletului, înclinație care, prin conceptele sclerozate pe care le produce, reprezintă un obstacol dificil pentru cunoașterea obiectivă. *Coagularea*, în viziunea secolelor XVII și XVIII, este un astfel de concept. În definiția pe care Academia de Științe Franceză i-o dă, în 1669, îi sunt subsumate fenomenele cele mai eterogene: coagularea laptelui și a sângelui, solidificarea grăsimilor și a metalelor topite, înghețarea apei. După Bachelard, o asemenea definiție excelează prin „lenea de a distinge", marca cea mai pregnantă a conceptelor sclerozate. În secolul al XVIII-lea, coagularea e ridicată la rangul de principiu de explicație cosmogonică: Wallerius afirmă în lucrarea sa *De l'origine du Monde et de la Terre en particulier* (1780) că animalele provin din materie lichidă printr-un fel de coagulare.

Spre deosebire de gândirea științifică, a cărei vocație este de a delimita, preciza și purifica fenomenele urmărind obiectivitatea și nu universalitatea, gândirea preștiințifică nu-și circumscrie obiectul: „abia a încheiat o experiență particulară că și încearcă s-o generalizeze în domeniile cele mai diverse". Conceptul de fermentare stă, alături de conceptul de coagulare, mărturie pentru aceasta. La Geoffroy (*Histoire de l'Academie des Sciences*), vegetația e un fel de fermentație. Lémery în *Cours de Chymie* (1680) vede fermentația activă în lumea minerală: efectul ei ar fi asemănător efectului focului, îndepărtând, în producția de metal, părțile

terestre și grosiere, iar contele de Tressan explică fenomenele electrice prin fermentare. Când din viziunea universalistă a fermentării derivă recomandări practice, absurditatea devine patentă. Dată fiind fermentarea acidă a laptelui în stomac, precum și faptul că digestia este în mod esențial mișcare, doctorul Macbride ajunge să recomande scuturarea sugarului după fiecare supt!!

Două sunt, după Bachelard, sursele sufletești ale generalizărilor excesive și nejustificate: pe de o parte, plăcerea pe care o produce absența efortului, comoditatea intelectuală — „în secolul al XVIII-lea, ideea unei naturi omogene, armonice, tutelare estompează toate singularitățile, toate contradicțiile, toate ostilitățile experienței"[126], pe de altă parte, orgoliul, adică, în termeni nietzscheeni, voința de putere. Ca fin analist, gânditorul francez identifică semnele intervenției sufletului inconștient în exercițiile de umilitate care însoțesc, la autorii secolelor XVII–XVIII, afirmațiile cele mai hazardate prin gradul de generalitate. „Abia au avansat una din aceste ipoteze de unificare grandioasă, că și fac act de umilitate intelectuală, amintind că intențiile Domnului sunt ascunse. Dar această umilitate, care se exprimă într-o manieră atât de «discretă» și tardivă, ascunde rău o imodestie primitivă. Vom găsi întotdeauna orgoliul la baza unei cunoștințe care se afirmă generală, ieșind din domeniul experienței, unde ar putea fi contrazisă."[127]

Cititorul contemporan, la curent cu performanțele medicinei secolului XX, va fi surprins să afle că tratatele de medicină ale secolului XVIII mai acordau un loc privilegiat virtuților terapeutice ale pietrelor prețioase sau aurului. În *Traité de la Matičre médicale* (1748), carte care a cunoscut o răspândire ieșită din comun, Geoffroy, deși își propunea să se detașeze de credințele superstițioase privitoare la puterile miraculoase ale smaraldului, nu ezita să accepte că el oprește hemoragiile, dizenteria și fluxul hemoroidal și să elogieze farmacia care utiliza pietrele

prețioase. Același Geoffroy nu se poate hotărî să renunțe la ideea că aurul vindecă: „A spune liniștit că aurul nu însănătoșește, nu dă curaj, nu oprește hemoragiile, nu risipește fantasmele nopții... aceasta necesită un adevărat eroism intelectual; aceasta necesită un inconștient psihanalizat, adică o cultură științifică bine izolată de orice valorizare inconștientă“, comentează Bachelard[128]. Metamorfozarea unei valori inconștiente, care ține de suflet, într-o valoare științifică a spiritului conștient este expresia insinuării sentimentului posesiei în actul cunoașterii, ceea ce, în plan epistemologic, dă conținut la ceea ce Bachelard numește „obstacolul substanțialist“.

Complexul micului profit sau „complexul lui Harpagon“, care se concretizează, printre altele, în cultul medical preștiințific pentru anumite materii și calități (pietre și metale prețioase) constă într-o mare atenție acordată lucrurilor mici care, odată pierdute, nu vor mai putea fi regăsite. „A nu pierde nimic este mai întâi o prescripție normativă. Această prescripție devine apoi o descriere; ea trece de la normativ la pozitiv. În fond, axioma fundamentală a *realismului nedovedit* — nimic nu se pierde, nimic nu se creează — este afirmația avarului“[129] (sublinierea aparține gânditorului francez).

Unul din cele mai rezistente obstacole epistemologice s-a dovedit a fi obstacolul animist. Oricât ar fi de surprinzător, îl întâlnim nu numai în știința antică și medievală, ci și în cea a secolului al XVIII-lea. Privilegierea vitalului în toate privințele se reflectă și în contrarianta convingere a chimiștilor de acum 200 de ani că materia vie este mai simplă decât materia anorganică. Credința în universalitatea vieții poate duce gândirea preștiințifică la excese incredibile, cum ar fi ideea despre fecunditatea mineralelor: în 1782, Pott susține cu seninătate că filoanele de metale se regenerează după o perioadă de exploatare, asemeni organismelor. Mai mult decât atât, Crosset de la Heaumerie crede că

procesul poate fi stimulat artificial prin înseminarea vechilor mine cu fier. Tot expresia animismului persistent este și faptul că anumite progrese tehnice, cum este microscopul, au întărit, într-un prim moment, convingerea despre universalitatea vieții. Pentru că microscopul a fost utilizat mai întâi în studiul infrastructurilor vegetale și animale, descoperirea unor asemenea structuri la minerale era considerată un indiciu al unei vieți mai mult sau mai puțin latente. În lucrarea *De la Nature* (1766), Robinet nu ezită să afirme că mineralele au capacitatea de a se nutri și de a se autoconserva. Deși prezența obstacolului animist caracterizează secolul al XVIII-lea, un ecou întârziat al său mai poate fi înregistrat la începutul secolului al XX-lea, în *Cursul de filosofie pozitivă* (1908) a lui Auguste Comte, care recomanda chimistului filosof să urmeze școala științelor vieții pentru a se familiariza cu principiile unei bune clasificări.

Adâncind psihanaliza obstacolului animist propusă de Bachelard, care se limitează la a evidenția intuiția ce-i stă la bază (viața este un dat clar și general), se poate afirma că o asemenea intuiție își are originea în cea mai timpurie perioadă a vieții umane, când eul nu este încă structurat ca o entitate diferită de lume, când eul este lumea și lumea este eul, când subiectul și obiectul nu s-au diferențiat. Numai etapa narcisismului primitiv poate alimenta viziunea animistă, care se manifestă în cunoașterea științifică drept un redutabil obstacol.

Deși psihanaliza aplicată practicată de Bachelard preferă, așa cum am văzut din paginile anterioare, conținuturile nonsexuale ale inconștientului, nici reflexele libidoului în planul cunoașterii nu sunt complet neglijate. Mai ales că psihanaliza freudiană, axată multe decenii pe studiul inconștientului rezultat din refularea sexualității infantile, s-a limitat, așa cum afirmă autorul francez, la reacțiile psihologice individuale determinate de viața familială și socială, fără să pătrundă pe teritoriul epistemologiei. Așadar,

Formarea spiritului științific își propune să umple o lacună a psihanalizei clasice, folosind optica și mijloacele acesteia: „În detaliul cercetării obiective urmează să vedem influența libidoului, libido cu atât mai insidios, cu cât a fost mai oprimat, refularea fiind în problemele științifice totodată mai facilă și mai necesară". Tocmai pentru că în cercetarea naturii manifestările libidoului nu pot fi evidente, misiunea asumată de Bachelard e mai dificilă.

Dintre formele preștiințifice ale spiritului științific, mă voi opri, împreună cu Bachelard, asupra alchimiei, care a trezit în mai multe rânduri interesul psihanaliștilor. O altă încercare notabilă de psihanaliză a alchimiei aparține lui C.G. Jung, care o examinează din perspectiva inconștientului colectiv. Pentru autorul francez, experiența alchimică este totodată obiectivă și subiectivă, dar are toate caracteristicile esențiale ale gândirii preștiințice, printre care și derivarea ipotezelor dintr-o convingere intimă, în timp ce gândirea științifică se bazează pe ipoteze supuse permanent examenului critic și revocării: *„cu scara sa de simboluri alchimia constituie un memento pentru o ordine de meditații intime*. Nu lucrurile și substanțele sunt puse la încercare, ci simbolurile psihologice corespunzătoare lucrurilor sau, mai bine zis, diferitele grade de simbolizare intimă"[130]. (Sublinierea aparține autorului francez.)

Dacă simbolurile alchimice în genere trimit la lumea interioară a omului, unele dintre ele exprimă, mai mult sau mai puțin transparent, conținuturi sexuale. Ca parte a culturii preștiințifice, alchimia este atrasă de mister, iar interesul pentru mister are o sursă impură în virtutea legăturii sale cu libidoul. „Pentru că libidoul este misterios, tot ceea ce este misterios trezește libidoul", observă cu subtilitate Bachelard.[131] Afirmația se verifică în relația stabilită de știința născândă între electricitate, care are un principiu misterios, și sexualitate. În virtutea acestei conexiuni inconștiente, se considera că electricitatea trebuie să fie eficientă

în tratarea maladiilor sexualității, cum ar fi sterilitatea sau impotența. Revenind la alchimie, prin simboluri se obține o joacă cu misterele, iar secretul alchimic nu este decât o convergență a misterelor.

În multe din textele alchimice transpar cu suficientă claritate tendințe sexuale prohibite, pregenitale sau incestuoase: „Un psihanalist va recunoaște cu ușurință autoerotismul în anumite pagini ale tratatului *Le triomphe hermétique ou la pierre philosophale victorieuse*. Piatra susține superioritatea sa asupra unirii aurului masculin cu mercurul feminin în următorii termeni: „Ea se căsătorește cu sine însăși, se lasă grea singură, se naște din sine însăși"[132]. Adesea, alchimiștii vorbesc despre operațiile lor folosind ca mijloace de expresie termeni ce desemnează diferite forme de incest. Mercurul alchimiștilor suferă de complexul Oedip, așa cum atestă textul *Rares experiences sur l'esprit minéral pour la préparation et la transmutation des corps métalliques* (1701), iar tema castrării apare inconfundabil în *Dictionaire hermétique* (1695). De asemenea, sexualitatea normală este și ea descrisă în registrul simbolic al operațiilor alchimice văzute drept copulații.

Prezența masivă a simbolurilor în alchimie și frecvența considerabilă a sensurilor sexuale ale acestor simboluri l-au determinat pe Bachelard să sublinieze înrudirea dintre mentalitatea alchimică, pe de o parte, și reverie și vise, pe de altă parte. De altfel, nu numai alchimia, ci întreaga gândire preștiințifică stă sub semnul reveriei, în măsura în care contopește „imaginile obiective cu dorințele subiective".

12.2. Inconștientul colectiv și științele naturii

Dacă psihanaliza spiritului științific realizată din perspectiva inconștientului personal amintește științei naturii ajunsă la maturitate de începuturile sale modeste, împiedi-

când-o să proiecteze, într-un elan necontrolat, excelența prezentului asupra trecutului, cercetarea aceleiași științe din unghiul de vedere al inconștientului colectiv contribuie la risipirea prejudecății că obiectivitatea este consubstanțială activității spiritului conștient sau, în accepția tradițională, rațiunii.

Primul care a evidențiat participarea inconștientului colectiv la marile descoperiri științifice a fost C. G. Jung. Contribuția sa se limitează mai curând la enunțarea unei ipoteze în absența unor explicite teoretizări filosofice (epistemologice). Conform întemeietorului „psihologiei analitice“, una din legile fizicii — legea conservării energiei — și-ar datora descoperirea și formularea nu atât unor experimente și observații decisive sau culturii științifice a secolului al XIX-lea, cât mai ales intervenției unui arhetip, adică lumii interioare. Argumentele invocate sunt, pe de o parte, faptul că Robert Mayer, autorul descoperirii, a fost medic, și nu fizician, iar pe de altă parte, prezența ideii conservării energiei în întreaga istorie a spiritului arhaic, în cele mai primitive religii din cele mai diverse părți ale lumii. Asemenea religii, vorbind despre o forță magică în jurul căreia se învârtește totul, schițează de fapt o energetică rudimentară, reflex al energiei vitale a organismului — libidoul. În planul științei, aceeași energie se oglindește sub forma specifică a legii formulate de Robert Mayer.

O încercare mai elaborată filosofic de a ilustra intervenția arhetipurilor inconștientului colectiv în constituirea științei naturii îi aparține celebrului fizician Wolfgang Pauli, laureat al Premiului Nobel în 1945. Surprinzătorul său studiu, dacă îi avem în vedere preocupările extrem de specializate și îndepărtate de psihanaliză, intitulat *The Influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theory of Kepler* își datorează existența nu numai relațiilor personale cu Jung și gândirea acestuia — Pauli i-a furnizat seria de vise analizate în *Psihologie și alchimie* —, ci și interesului său pentru episte-

mologie. Astfel, problema care deschide studiul amintit este natura legăturii dintre percepțiile simțurilor și concepte într-o viziune care depășește empirismul pur. O asemenea legătură este, pentru Pauli, de neconceput fără mijlocirea arhetipurilor, considerate de fizician ca alcătuind o presupoziție necesară chiar pentru elaborarea unor teorii aparținând științelor naturii. Pauli reproșează raționalismului științific dominant începând cu secolul al XVIII-lea, neglijarea fenomenelor „de fundal", a prioriul arhetipal neputând fi atribuit gândirii conștiente și formulat ca idee rațională.

Cazul Kepler ar fi un excelent exemplu pentru relația dintre arhetipuri și teoriile științifice, în măsura în care descoperirea legilor mișcării planetelor are la bază, „crezul heliocentric corelat cu forma particulară a religiei sale creștin-protestante", adică un set de simboluri ale arhetipului sinelui, numite de Jung mandale. În formularea lui Pauli ideea apare în felul următor: „...la Kepler imaginea simbolică precedă formularea conștientă a unei legi a naturii; imaginile simbolice și conceptele arhetipale sunt acelea care-l determină să caute legile naturii. Din această cauză vom considera fundamentală concepția sa asupra corespondenței dintre Soarele și planetele care-l înconjoară și imaginea sferică abstractă a Trinității; el crede cu fervoare religioasă în sistemul heliocentric pentru că privește soarele și planetele ca având în spate această imagine arhetipală..."[133]

Așadar, viziunea ierarhică pe care Kepler și-o făcea despre univers, în care lumea corpurilor cerești (treapta a II-a) reprezintă, ca și sufletul individual (treapta a III-a), o realizare a imaginii *sferice* ideale a trinității (treapta I), a constituit fundalul și impulsul hotărâtor pentru căutarea pitagoreicii „muzici a sferelor", adică a echivalențelor din mișcarea planetelor pentru raporturile dintre sunetele consonante și laturile poliedrelor regulate, ceea ce a dus în cele din urmă la formularea legilor mișcării planetelor. „Mandala" lui Kepler, susține Pauli, este expresia unui mod de gândire

care, depășind cu mult personalitatea acestuia, are, am putea spune, un caracter arhetipal, mod de gândire care „a produs știința clasică a naturii".

Dacă la Jung epistemologia psihanalitică a științelor naturii (bazată pe ideea de inconțtient colectiv) este doar implicită iar la Wolfgang Pauli, deși explicită, abia schițată, la Lucian Blaga putem vorbi pentru prima dată de o teoretizare sistematică, aproape exhaustivă, în domeniu. Să menționăm că secțiunea „Știință și creație" din Trilogia valorilor, care sintetizează contribuția sa, precedă cu aproape douăzeci de ani studiul lui Pauli.

Ceea ce am numit „epistemologie psihanalitică" este subordonat de Blaga filozofiei culturii: categoriile abisale, care structurează, în viziunea sa, spiritul inconștient, constituie obiectul de studiu privilegiat al filozofiei culturii, deoarece ele imprimă într-un timp sau loc anume stilul culturii. Este motivul care l-a determinat pe Blaga să folosească pentru a desemna elementele spiritului inconștient și termenul de „factori stilistici". Filosofia culturii poate aduce o contribuție la teoria cunoașterii tocmai pentru că factorii stilistici își pun pecetea asupra tuturor creațiilor spirituale ale unei epoci, inclusiv asupra științei. „De altfel, declară filosoful român la începutul studiului său «Funcția călăuzitoare a categoriilor abisale», intenția noastră aceasta a fost: să demonstrăm că filosofia culturii, așa cum ne-am obișnuit s-o vedem, poate să aducă lumini și pentru problematica filosofică a cunoașterii și, îndeosebi, pentru elucidarea unora din cei mai secreți factori ai gândirii științifice."

În absența cunoștințelor de psihanaliză, în special a celor referitoare la inconștientul colectiv, teoria tradițională a cunoașterii, reprezentată, conform lui Blaga, de Kant și continuatorii săi, a fost constrânsă să confunde cunoașterea de tipul I și cunoașterea de tipul II. În timp ce cunoașterea de tipul I, studiată de Kant și kantieni, realizată prin intermediul categoriilor intelectului sau ale spiritului conștient,

organizează datele simțurilor, cunoașterea de tipul II se folosește de categoriile spiritului inconștient, numite de Blaga și categorii abisale* sau factori stilistici, pentru a releva adâncurile ascunse ale existenței. Cunoașterea de tipul I, considerată de Kant singura formă a cunoașterii umane, caracterizează omul în ceea ce are nespecific, ca animalitate. De aceea este de presupus a fi deținută și de celelalte viețuitoare. Doar cunoașterea de tipul II este specifică omului ca existență în orizontul misterului în vederea revelării sale. Categoriile stilistice abisale reprezintă singura cale de acces spre transcendență, oricât de imperfectă ar fi datorită unei ambiguități fundamentale: ele sunt menite de Marele Anonim nu numai să reveleze misterul, ci și să-l protejeze. Așadar, spre deosebire de Kant, Blaga nu atribuie inaccesibilitatea transcendenței slăbiciunii subiectivității cunoscătoare a omului, ci unui finalism metafizic.

Deși între categoriile spiritului conștient și categoriile spiritului inconștient există un anumit paralelism, numit de Blaga „paracorespondență", orizontul spațial al ultimului, de exemplu, amintind de categoria spațială a primului, structurile din care fac parte și pe care le reprezintă aceste categorii „paracorespondente" sunt radical diferite. „Mutația ontologică", datorită căreia omul devine ființă creatoare de cultură, separă radical cele două tipuri de categorii. Cum știința este o parte a culturii, ea va sta în primul rând sub semnul factorilor stilistici, și doar în al doilea rând sub semnul categoriilor spiritului conștient. „De fapt, pentru știința constituită, datele sensibile sunt numai un prag, de pe care se încearcă saltul în mister; datele sensibile trebuie interpretate în sensul unor idei teoretice. «Interpretarea» datelor sensibile în lumina unor «idei teoretice» are

* Calificativul „abisal" este justificat de Blaga nu numai prin profunzimea nivelului spiritului la care se situează aceste categorii (inconștientul colectiv sau spiritul inconștient), ci și prin profunzimea obiectului pe care îl vizează — adâncurile existenței.

loc, în ultimă analiză, în funcție de liniile de forță ale unui «câmp stilistic». Cu aceasta «știința» se plasează, evident, prin principalele ei intenții și prin masa predominantă a corpului ei de teze, în coordonatele cunoașterii de tip II." Toți cei care, indiferent de orientare, circumscriu cunoașterea sferei biologic-pragmatice „mutilează de fapt ființa umană, anulând tocmai specificul existenței omenești"[134].

Faptul că întotdeauna spiritul conștient realizează cunoașterea în orizontul mai cuprinzător al câmpului stilistic format de categoriile spiritului inconștient este explicitat de Blaga în felul următor: a) În construcțiile teoretice, intervenția factorilor stilistici e decisivă. „În măsura în care știința e constructivă, adică în măsura în care ea propune plăsmuiri teoretice cu privire la latura ascunsă a fenomenelor științei mi se pare în chip vădit supusă factorilor stilistici"[135]; b) Observarea fenomenelor este dirijată de anumiți factori stilistici. Este vorba în acest caz de o determinare indirectă: „Observațiile însele sunt deci, adesea, și cu cât avansăm în dezvoltarea științelor, tot mai mult pregătite și condiționate de ideile teoretice, iar ideile teoretice sunt la rândul lor condiționate și de prezența unor categorii stilistice"[136]; c) descrierea fenomenelor sub aspectele lor empiric-concrete cade în afara influenței factorilor stilistici.

Istoria științei, cunoscută de Blaga până la nivelul detaliilor, susține afirmațiile de mai sus. În ce privește teoriile științifice, o ilustrare clară a influenței categoriilor abisale o oferă ceea ce filosoful român numește „variațiuni pe tema atomistă": în sistemul Vaișeșika din cultura indică, atomii sunt inextensivi. Particularitatea derivă din tendințele spiritului inconștient, mai exact din înclinația acestuia pentru negativ, expresie a „retragerii din orizont". „Golul, nimicul, negativul, sunt pentru gândirea indică un fel de supreme obiecte fascinante. În atari împrejurări și dată fiind aplecarea aceasta de *exaltare a negativului*, ne apare aproape firesc ca indivizii, atunci când ajung să formuleze o teorie

atomistă despre constituția materiei, să pună accentul pe o particularitate negativă a atomilor, pe *neextensiune.*"[137] (Sublinierile aparțin lui Lucian Blaga.) Depășind problema viziunii indice asupra atomilor, să menționăm că din aceeași atracție pentru negativ s-au născut conceptul de zero din matematică, precum și mărimile negative. „Numai dintr-o atitudine cu totul pozitivă față de ideea de nimic, de gol, de neant, proprie spiritului indic, a putut să ia naștere conceptul deplin al lui zero, atât de fecund în matematică". Descoperirea calculului algebric revine și ea spiritului indic și se datorează înclinației sale spre abstract și stihial.

Întrucât, spre deosebire de spiritul indic, spiritul grec este caracterizat la nivel inconștient de un adevărat *horror vacui*, de înclinația de a gândi în „volumuri și plinuri", atomismul, așa cum apare la Anaxagora, Leucip și Democrit, nu putea să conceapă atomii decât ca particule extinse: „Atomii imaginați de greci sunt mici *corpuri plastice*, având forme diferite și mărimi diferite, adică ultimele mici corpuri, din care se presupune că ar fi alcătuite corpurile complexe"[138]. Chiar și sufletul ar fi alcătuit din atomi — „globuri ideale, fără colțuri, absolut netede".

Deși categoriile stilistice joacă un rol benefic în cunoașterea științifică, rol care va fi ilustrat ceva mai departe, precum și când voi vorbi despre dirijarea observației de către spiritul inconștient, așa cum o concepea Lucian Blaga, totuși istoria științei oferă indicii inconfundabile pentru influența generatoare de erori a acelorași categorii. Așa cum adevărul rezultă din coincidența dintre factorii stilistici particulari și natura lucrurilor, erorile provin din necongruența subiectului, înțeles ca inconștient colectiv, și obiectului: „În cadrul oricărui spirit științific, de o particulară structură, se poate ajunge, din pricina absenței unei congruențe desăvârșite între înclinațiile spiritului și natura însăși a lucrurilor problematizate, la anume probleme critice și expresive"[139].

Pentru că m-am oprit, călăuzit de Lucian Blaga, asupra spiritului grec, problema falsă pe care acesta o pune — Cuadratura cercului — este un rezultat al „geometrismului“, al preocupării excesive pentru raportul și echivalența dintre formele geometrice. Geometrismul rezultă, ca și varianta particulară a concepției atomiste, cultivate de greci, din acțiunea conjugată a „spațiului limitat“, „tendinței tipizante“ și „afirmării în orizont“. Tot astfel, piatra filosofală, ca problemă falsă a științei arabe, derivă dintr-o excesivă preocupare inconștientă a spiritului arab pentru transformabilitatea materiei iar *perpetuum mobile*, problema falsă a mecanicii europene, exprimă preocuparea inconștientă excesivă pentru „aspectul mașinal-dinamic al naturii“.

În sfârșit, în Europa secolului XVIII, după ce au fost puse bazele chimiei științifice, englezul Dalton introduce în noua știință ipoteza atomistă. Spre deosebire de ceea ce gândeau vechii greci și inzii, atomii apar acum ca fiind foarte individualizați: „Materia se descompune în câteva zeci de elemente chimice, ireductibile pe cale chimică: oxigenul, hidrogenul, fierul, plumbul, aurul și așa mai departe. Chimia va admite pentru fiecare din aceste elemente o structură atomară. Adică pentru fiecare element un anume fel de atomi. Atomii sunt concepuți ca eterogeni, de la element chimic la alt element“[140]. După Blaga, această evoluție s-ar datora mai puțin observațiilor empirice și mai mult înclinației inconștiente a spiritului europeanului modern de a individualiza. Faptul că individualizarea caracterizează spiritul inconștient al Europei moderne e confirmat și de constatarea că ea se manifestă nu numai în știință, ci și în filosofie. Monadologia lui Leibniz este tot un fel de atomism — monadele sunt atomi de natură psihică în care fiecare element constitutiv al lumii (monadă) este ireductibil la celelalte. Așa cum demonstrează microfizica modernă, prin unele consecințe ale principiului Pauli, tendința de individualizare rămâne o constantă și a spiritului european contemporan.

O ilustrare concludentă a influenței decisive exercitate de categoriile abisale asupra științei găsește Blaga în istoria biologiei. Teoria preformismului, apărută în cultura europeană în momentul când barocul era dominant, exprimă, asemeni altor fenomene spirituale ale epocii, categoria „învoltului". Bogăția excesivă de forme — „forma sa debordează pe sine însăși prin repetiție, se depășește prin suprapunere de forme. Între clasic și baroc, sub acest unghi, este o deosebire ca de la o floare simplă, crescută în natură, la o floare învoaltă, de aceeași specie, crescută și cultivată în grădină"[141] —, caracteristică barocului, s-ar regăsi în biologie prin teoria preformării, așa cum se regăsește într-o catedrală, statuie sau concepție filosofică. Conform acestei teorii, toate elementele viitorului organism se află preformate în ovul sau spermatozoid, așa încât dezvoltarea organismului nu e altceva decât o creștere în dimensiuni a ceva dat de la început. De aici până la afirmația că Eva ar conține în sine toate formele umanității viitoare nu e decât un pas, pe care teoria preformării îl face prin ideea „încapsulării". Uneori, fapte incontestabile sunt interpretate din perspectiva unei teorii în așa fel încât devin suportul acesteia. Descoperirea reproducerii fără fecundare — partenogeneza — este invocată de Charles Bonnet, autorul descoperirii, ca un argument în favoarea teoriei preformării.

Teoria catastrofelor, avansată de Cuvier, reprezintă ecoul în planul spiritului științific a categoriei romantice numite de Blaga „patosul mișcării abrupte". Pentru a explica dispariția unor flore și faune întregi și înlocuirea lor cu alte flore și faune, Cuvier, animat de spiritul romantic, susținea că uriașele catastrofe prin care a trecut pământul în mod repetat au distrus formele de viață existente și l-au determinat pe Dumnezeu la noi creații. În plan filosofic, teoriei catastrofelor îi corespunde ideea hegeliană care, din proprie inițiativă, părăsește sfera existenței logice, pentru a se realiza în natură și pentru a se regăsi apoi în conștiința omului

și în creațiile sale spirituale. „Spiritul romantic, scrie Blaga concluziv, se vrea în orice împrejurări și în orice tărâm, în izbucnire creatoare. Năzuința constructivă, ce tăgăduiește simpla atitudine oglinditoare se poate urmări ca un substrat obștesc al fenomenelor romantice."[142]

Însuși darwinismul, ca forma cea mai evoluată a transformismului, s-ar alimenta tot din spiritul romantic: „Susținem așadar că în cadrul simplu al stilului naturalist, Darwin n-ar fi răzbătut niciodată până la ideea de «evoluție», la teoria «transformismului biologic». În adevăr, el a moștenit această teorie de origine pronunțat speculativă, de origine romantică sau preromantică…"[143] Contribuția lui Darwin ar consta doar în punerea teoriei evoluției pe baze empirice și în adaptarea ei la stilul naturalist.

Chiar teorii de mare prestigiu din fizica secolului XX — teoria relativității și teoria cuantelor — nu sunt de conceput, după Blaga, fără participarea categoriei abisale a „constructivismului", caracteristică pentru cultura contemporană în întregul ei. Atât arta, cât și știința sunt dominate de tendința de a impune naturii cerințele spiritului. „Un gânditor urmărind teoriile fizicii noi are impresia că niciodată spiritul nu a impus naturii exterioare propriile sale creații cu aceeași insistență ca în timpul nostru. Noul fizician silește oarecum natura să ia liniile gândite. Natura devine, prin noile teorii fizicale, așa-zicând, o creație matematică de mare claritate abstractă. Interesant este că nici una din cele vreo trei-patru dovezi experimentale, ce s-ar putea aduce ca sprijin pentru teoria relativității, nu e hotărâtoare…"[144] Aceeași situație înregistrează gânditorul român și în domeniul artelor plastice, unde cubismul și expresionismul, de pildă, impun naturii forme convenabile spiritului uman.

Așadar, atât filosofia, cât și știința, deși se pretind a fi rezultatul unei elaborări pur logice, în termenii filosofiei inconștientului, produsul spiritului conștient, poartă întotdeauna marca intervenției spiritului inconștient, fie că e

vorba de arhetipuri, fie că e vorba de categorii stilistice. Iar în ceea ce privește știința, ele nu determină doar teoria, ci și observația, orientând-o. Exemplele oferite de Blaga arată cât de benefice pot fi uneori astfel de influențe venind dinspre spiritul inconștient, după cum alteori acțiunea lor conduce la observații îndoielnice sau eronate.

Prezența în spiritul inconștient al babilonienilor a orizontului temporal desemnat de Blaga ca „periodicitate ciclică" i-a predispus la observarea fenomenelor ciclice. Performanța cu adevărat științifică a culturii lor a constat în a determina, în secolul al VIII-lea î.Hr., periodicitatea eclipselor solare și lunare — Ciclus Saros, ceea ce a dat posibilitatea prevederii lor. Comentariul lui Blaga subliniază necesitatea acestei descoperiri, derivată din particularitățile spiritului inconștient al babilonienilor „Ei erau parcă predestinați pentru această faptă științifică, datorită unor înclinări particulare de natură structurală ale spiritului. Spiritul lor era înzestrat cu o categorie care îndruma «observația empirică» tocmai spre reperarea fenomenelor ciclice"[145].

Categoriile abisale specifice spiritului vechilor greci le-au dirijat observația în alte direcții. Ideea sferei, în care se concentrează expresia orizontului spațial limitat și a năzuinței spre forme ideale, tipice, a „stat la baza unor ipoteze precise cu privire la forma pământului și va orienta pe unii astronomi greci, de splendidă putere inventivă, spre căutarea unor procedee matematice pentru calcularea circumferinței globului terestru"[146]. Este vorba, pe de o parte, de Tales, care, pe cale strict *speculativă*, emite ipoteza globuralității pământului, ceea ce atrage după sine o nouă viziune asupra universului, alcătuit acum din „sfere". Noua perspectivă i-a permis lui Tales să înțeleagă lumina lunii ca lumină solară reflectată și întunecimea acesteia ca rezultat al proiectării umbrei pământului. Pe de altă parte, Eratosthene va putea calcula cu exactitate circumferința pământului tot datorită influenței benefice a ideii de sferă.

Descoperirea de către cercetătorul indian Jagadis Chandra Bose a sistemului nervos al plantelor prin intermediul unor observații realizate cu un microscop extrem de puternic, construit chiar de el (anii '20–'30 ai secolului al XX-lea) a fost cu putință datorită înclinațiilor inconștiente ale spiritului indic, și anume datorită preferinței pentru analogie, care este o expresie a propensiei spre unitate. „Premisele sale teoretice vin din patrimoniul spiritual al Indiei. Unitatea domină în toate. Braham-Atman — secretul fond impersonal al tuturor fenomenelor — acesta e esențialul. Deosebirile dintre ființe sunt accesorii. Gândirea indică vede esențialul lucrurilor pe linia analogicului; și Bose se încrede orbește în analogie…"[147] Perspectiva naturalistă specific indiană, subliniază Blaga e de neconceput în Europa, unde credința că planta e un analogon al animalului ar fi fost considerată o naivitate preștiințifică.

Faptul că arabii sunt cei care au întemeiat optica nu este întâmplător, așa cum nici localizarea descoperirii circulației sângelui în Europa nu reprezintă un simplu accident. Înclinațiile spirituale spre abstract și spre existențele subtile, lumina fiind fenomenul cel mai abstract și cel mai subtil, i-ar fi predestinat pe arabi pentru acest rol, așa cum înclinația spiritului european postrenascentist spre mecanicitate a creat terenul pentru ca William Hervey (1628) să interpreteze într-un mod aparte mișcarea inimii și circulația sângelui. În timp ce în Antichitate și Evul Mediu se credea că sângele e înzestrat cu o putere spirituală și are o mișcare difuză în corp, Harvey vede în inimă o pompă muschiulară, care împinge sângele.

12.3. Calea spre obiectivitate în științele omului

Cu Georges Devereux, epistemologia psihanalitică se focalizează asupra *Geisteswissenschaften*, propunând, ca remediu

pentru binecunoscuta rămânere în urmă a acestora în raport cu științele naturii, utilizarea psihanalizei ca model epistemic. Oricât ar părea de surprinzător, soluția avansată vizează o apropiere a științelor omului de nivelul atins de științele naturii, apropiere realizabilă doar în condițiile recunoașterii specificului primelor.

În timp ce fizica, de exemplu, vorbește cu Einstein și Heisenberg, despre relativitate și indeterminabilitate (anumite fenomene intraatomice nu pot fi determinate fără a fi modificate în observare), științele omului au rămas încă fidele modelului newtonian. „Cercetătorii în științele sociale, experimentatori-manipulatori lipsiți de inteligență, scrie Weston la Barre în prefața la cartea lui Devereux, …nu și-au dat seama că alimentează mașinile lor de produs adevărul cu date multiplu contaminate de către om."[148] Rezultatul unui asemenea demers preocupat obsesiv doar de exactitatea metodei a fost nesatisfăcător din punctul de vedere al obiectivității: în pofida efortului de științificitate, psihologii și sociologii academici au produs adesea simple autobiografii.

Întrucât obiectivitatea în științele omului nu poate fi obținută prin negarea particularităților acestora, Devereaux se concentrează, fidel titlului lucrării sale *De la angoasă la metodă în științele comportamentului*, mai întâi asupra naturii angoasei în cercetarea omului. Faptul de notorietate că implicarea observatorului devine mai mare când obiectul cercetării îl constituie semenii săi este pus într-o lumină nouă de considerarea sa din perspectiva angoasei: ca variabilă dependentă a angoasei, obiectivitatea va fi cu atât mai mare, cu cât cercetarea vizează părțile naturii cele mai îndepărtate de om, cum ar fi de pildă corpurile cerești. Gradul maxim de angoasă fiind produs de studiul personalității și comportamentului uman, obiectivitatea va avea cotele cele mai scăzute în științele omului. Principalele distorsiuni caracteristice pentru acest domeniu al cunoașterii

provin din utilizarea metodologiei ca un mijloc de apărare împotriva angoasei.

O altă caracteristică prin care științele omului se individualizează în raport cu științele naturii, unde observarea este unidimensională, constă în „reciprocitatea actuală și potențială" dintre observator și observat. Negarea sistematică, în cercetările tradiționale despre om, a acestei particularități — chiar Freud, care a descoperit transferul și contratransferul, adică biunivocitatea relației psihoterapeutice, stabilea cadrul psihanalizei în așa fel încât doar analistul așezat la capul divanului, în afara unghiului vizual al analizatului, să poată observa, ceea ce urmărea să anuleze contraobservarea — ar proveni din tendința defensivă a persoanei devenită om de știință, care nu se cunoaște, nu-și cunoaște valoarea ca stimul și nici nu dorește să și-o cunoască. „În loc de a învăța să ne observăm și să ne cunoaștem, încercăm să-i împiedicăm pe subiecții noștri să ne observe și să ne înțeleagă."[149]

Câteva din numeroasele exemple oferite de Devereux documentează convingător valoarea de stimul a cercetătorului și modul în care acționează. Administrarea testelor proiective, caracterizată de o situație în mod contractual dezinhibată, pune în evidență modul în care subiectul reacționează la personalitatea operatorului. „O tânără ușor nevrozată și, de obicei inhibată, l-a găsit pe frumosul psiholog care aplica testele, printre care se afla și testul Rorschach, atât de atrăgător încât... a dat o *proporție anormal de ridicată* a răspunsurilor sexuale, pentru a-i semnala disponibilitatea sa ca partener sexual."[150] Invers, dacă operatorul este urât, cota de răspunsuri sexuale va fi mult diminuată. Psihanaliza începută de o altă tânără cu un analist care suferea de un defect fizic evident s-a dovedit a fi stagnantă, deoarece terapeutul a evitat să interpreteze efectul constituției sale asupra transferului pacientei, care-l alesese tocmai datorită asemănării cu propriul tată. Abia în a

doua analiză, cauza stagnării din prima analiză a putut fi pusă în evidență.

Importante consecințe pentru calitatea cunoașterii în științele omului are una din implicațiile situației cognitive în care două sau mai multe persoane sunt puse în relație. Pe de o pare, frontierele dintre obiect și subiect sunt mobile, iar pe de altă parte înseși limitele cercetătorului variază, fiind stabilite în funcție de comoditate și convenție. Mobilitatea amintită poate merge până la întrepătrundere și indistincție, așa cum se întâmplă în fenomenul desemnat în psihanaliză prin termenul de „identificare proiectivă“, introdus de Mélanie Klein. Pe căi încă insuficient studiate, pacientul transmite terapeutului anumite stări, atitudini ale sale, de obicei negative, așa încât, neprevenit, acesta poate confunda obiectul cu subiectul. Descoperită în relația terapeutică, identificarea proiectivă este considerată astăzi ca o componentă a oricărei relații umane.

Utilizarea psihanalizei ca model epistemic, pe care o propune etnologul și psihanalistul francez, se bazează tocmai pe universalitatea fenomenelor descoperite în clinică. Atât transferul — retrăirea în relația cu psihanalistul a sentimentelor, atitudinilor pe care pacientul le-a avut față de personajele importante ale copilăriei sale —, cât și contratransferul — ansamblul reacțiilor inconștiente pe care analistul le dezvoltă față de persoana analizată, în primul rând față de transferul acesteia (Laplanche, Pontalis), și care deformează percepția și reacțiile sale (Devereux) — se manifestă în orice relaționare umană, inclusiv în relația cognitivă. Cum ambele țin de inconștient, neconștientizarea lor, dar în special a contratransferului, produce serioase perturbări ale raportului dintre subiect și obiect. După Devereux, cheia revitalizării științelor omului se află tocmai în analiza „conratransferului“ omului de știință. Întrucât contratransferul apare în mod necesar în cunoașterea omului, în măsura în care aceasta e o relație umană, obiectivitatea nu

poate fi obținută prin negarea contratransferului, ci prin conștientizarea și analizarea a tot ce se petrece în cercetător la nivel inconștient.

Principala manifestare contratransferențială în procesul cunoașterii este, desigur, angoasa. Pentru că Devereux se concentrează, dintre științele omului, asupra etnologiei, pe care a practicat-o timp de câteva decenii, îl voi urma în efortul său de exemplificare, convins fiind că și celelalte discipline dedicate studiului omului pot oferi exemple tot atât de convingătoare. În antropologia culturală sau etnologie, sursa cea mai importantă a angoasei o constituie diferențele culturale în ce privește modul de a trata același material psihic.

Dacă unele culturi, cum este cea europeană, sunt caracterizate, printr-o tradiție de mai multe secole, de o atitudine represivă față de sexualitate, altele o tolerează și chiar o cultivă în mod deschis. Etnologul venit din Europa poate resimți practicile sexuale ale unei culturi arhaice drept seductive, ceea ce poate determina, în psihicul său, o tendință de întoarcere a refulatului și o simetrică întărire a apărărilor față de acesta. Termenul intermediar al procesului, cu importante consecințe deformatoare în plan cognitiv, este angoasa produsă de reactivarea conținuturilor îndepărtate odinioară din conștient. Iraționalitatea culturii occidentale față de sexualitate este atât de mare, încât refuză să discute această iraționalitate, amendând astfel obiectivitatea cercetării temei.

Una din influențele deformatoare cele mai evidente ale tabuurilor sexuale în studiul umanist a constituit-o atitudinea istoricilor și culturologilor moderni și contemporani față de rolul jucat de homosexualitate în cultura vechilor greci. „Geniul grec a fost studiat, exhaustiv, după cum se știe, de cel puțind două mii trei sute de ani, în timp ce interesul științific pentru homosexualitata grecilor a fost și rămâne practic neglijabil.“[151] Cum însă o cultură nu este

simplu conglomerat de elemente disparate, ci o structură coerentă, n-ar fi exclus ca între cele mai frapante trăsături ale culturii eline — genialitatea și homosexualitatea, care a jucat un rol important nu numai în viața privată, ci și în societate, viața militară, literatură, filosofie — să existe o legătură de interdeterminare, susține Devereux. Or, tocmai o asemenea ipoteză foare la îndemână nu a fost formulată niciodată explicit și nici nu a generat cercetări.

Nu numai sexualitatea populațiilor arhaice poate trezi tendințele refulate ale cercetătorului european. Să ne imaginăm, ne îndeamnă Devereux, un tânăr etnolog, împovărat de întreținerea bătrânilor săi părinți din resurse modeste, care studiază un trib în care pietatea filială obligă la eliminarea bătrânilor. Una din posibilele apărări față de angoasa provocată de observarea obiceiului care vine în întâmpinarea dorinței sale inconștiente ar fi orientarea cercetării în altă direcție, spre aspecte mai neutre în raport cu inconștientul cercetătorului. În absența stimulului perturbator, refularea tendințelor paricide inconștiente devine mai facilă.

Alte cauze ale angoasei ca reacție contratransferențială a cercetătorului pot fi: a) interpretarea credințelor și practicilor unei culturi străine drept critici la adresa propriei culturi; b) atracția față de stilul de viață al unei culturi arhaice, ale cărei coordonate comportamentale sunt tabuate în propria cultură; c) hipercomunicabilitatea la nivel inconștient între membrii culturii studiate și cercetător; d) caracterul fragmentar al comunicării la nivel conștient, ceea ce se întâmplă de obicei la primele contacte cu un trib ale cărui obiceiuri și limbă nu sunt cunoscute.

În cadrul contratransferului, angoasa face pereche cu mijloacele defensive menite să o anihileze. Cum mijloacele de apărare ale eului sunt inconștiente, reacțiile defensive naturale ale cercetătorului vor fi iraționale. Față de această realitate sunt posibile două atitudini, caracterizate

de efecte opuse în planul cunoașterii. Atitudinea *nevrotică* utilizează metodologia științifică pentru a diminua sau anula angoasa dincolo de pragul conștiinței. Din punctul de vedere al cunoașterii, apărările inconștiente produc deformări importante. Atitudinea *sublimatorie* presupune, ca prim pas, recunoașterea reacțiilor de apărare contratransferențiale ale cercetătorului față de datele domeniului său și, în al doilea rând, utilizarea perturbărilor astfel produse ca principala sursă de cunoaștere, așa cum se întâmplă în psihanaliză. Ca singura cale posibilă spre obiectivitate, atitudinea sublimatorie realizează, pe baza conștientizării contratransferului, transformarea acestuia în principalul obiect al cunoașterii, ceea ce asigură păstrarea și fructificarea deplină a afectului.

După Devereux, *relativismul cultural și etic naiv*, care reprezintă una din formele de apărare nevrotică în fața angoaselor etnologului, „recunoaște existența ființelor umane, dar în numele «obiectivității științifice» refuză să aplice normele etice obișnuite la comportamentul lor“[152]. Întrebat de ce nu a intervenit, un etnolog care a asistat la îngroparea de vie a unei persoane despre care tribul său credea că și-a pierdut sufletul a răspuns că rolul său este de a cerceta, și nu de a modifica obiceiurile populațiilor arhaice. Refuzul obsesiv de a emite judecăți de valoare face imposibilă diagnosticarea științifică a stării unei comunități, chiar atunci când patologia socială devine evidentă prin discrepanța dintre scopul pe care-l urmărește și mijloacele folosite pentru a-l atinge. Astfel, tribul Tonkawa risca să fie exterminat de triburile vecine indignate, pentru că refuza să renunțe la obiceiul canibalismului, care, din punct de vedere economic, devenise inutil.

Reducerea angoasei cercetătorului prin izolarea unui obicei de purtătorii său umani, ceea ce face imposibilă identificarea sa cu membrii comunităților studiate, așa cum se întâmplă în cazul celor care consideră torturarea prizonie-

rilor ca un simplu obicei, își vădește efectele deformatoare pentru obiectivitatea enunțurilor etnologiei mai ales atunci când chiar cei care practică obiceiul respectiv îl valorizează negativ. Dacă practicile sexuale perverse ale populației Sedang (masturbare, homosexualitate, zoofilie) ar fi fost considerate „simple obiceiuri", atunci în afara cunoașterii ar fi rămas faptul că înșiși membrii tribului condamnau asemenea practici, care le-ar fi fost impuse de zeii lor prin interzicerea relațiilor heterosexuale premaritale.

Pe aceeași linie a deformării cunoașterii din rațiuni contratransferențiale se mai înscriu, după Devereux, următoarele opțiuni metodologice: eliminarea individului din rapoartele etnografice, abordarea atomistă, atunci când trăsăturile scoase din context nu-i mai sunt, după analiză, reintegrate, construcția intelectualistă a modelelor de personalitate, utilizarea abuzivă a testelor.

Dintre factorii inconștienți, care deformează cunoașterea în științele omului prin reacțiile contratransferențiale inspirate cercetătorului, cum ar fi modelul cultural, determinismele sociale, etnice, imaginea de sine, ne vom opri asupra unui aspect extrem de ilustrativ al modelului de sine, și anume asupra aspectului sexual. Dimorfismul sexual al omului a fost întotdeauna resimțit ca o sfidare intelectuală și ca o sursă de angoasă, ceea ce a dus la refuzul de a-l accepta ca pe un fapt ireductibil. Tocmai acest refuz alimentat de mirarea și exasperarea în fața diferenței pe care o reprezintă sexul opus joacă un rol deloc neglijabil în dificultățile pe care le întâmpină studiul omului. În măsura în care corpul nostru stă la baza modelului de sine care organizează percepția mediului, dimorfismul sexual împiedică înțelegerea empatică și „autorezonantă" a corpului și a funcțiilor persoanelor aparținând sexului opus. Diagnosticul și practica în chirurgia ginecologică sunt adesea marcate de refuzul inconștient de a accepta dimorfismul sexual. Îl regăsim printre motivațiile nevrotice ale intervențiilor

chirurgicale inutile, studiate de Menninger în 1938. Numărul histeroctomiilor și al mastectomiilor ar fi mai redus dacă chirurgii ginecologi s-ar recruta dintre femei. „Invers, tendința americană de a circumciza orice nou-născut de sex masculin se află, poate, în legătură cu numărul crescând de femei din profesiile medicale". Din punct de vedere medical, această operație este cu siguranță inutilă, conchide Devereux.[153]

Paradigmatică pentru reflexul în plan psihologic al acestei atitudini este teoria lui Freud despre sexualitatea feminină concepută după modelul sexualității masculine. Reechilibrarea situației a fost posibilă datorită psihanalistelor Karen Horney și Mélanie Klein, care au pus accentul pe ceea ce este specific și ireductibil feminin.

De asemenea, vârsta cercetătorului poate produce deformări în etnologie prin intermediul atitudinii populațiilor studiate față de vârstele umane. Unele triburi neagă apartenența copiilor la umanitate, altele, a persoanelor foarte în vârstă; în orice caz, toate au așteptări bine conturate în ce privește comportamentul grupurilor de vârstă. Experiențele foarte tânărului Jacobs (1958) cu populația Tillamook au arătat că, în conformitate cu definiția „romantică" despre relația dintre oamenii tineri de sex opus, anchetarea femeilor apropiate de vârsta sa era mult mai fructuoasă decât în celelate cazuri. Pornind de la reacțiile sale contratransferențiale față de membrii tribului Sedang, care au o atitudine ostilă față de persoanele în vârstă, Devereux a emis ipoteza că, în timp ce tribul Mohave arată interes și bunăvoință față de bătrâni, pentru că adulții îi tratează pe copii cu afecțiune, atitudinea tribului Sedang derivă din duritatea cu care părinții își educă progenitura.

În sfârșit, în speranța că exemplele de până acum au documentat concludent importanța conștientizării și analizei contratransferului pentru obiectivitatea în etnologie, în particular și în științele omului, în general, mă opresc la ceea

ce Devereux numește „rol complementar“. Spre deosebire de contratransferul care se dezvoltă spontan, „rolul complementar“ este un contratransfer provocat, indus. Așa cum în psihanaliză, analizandul îi propune insidios analistului, prin intermediul transferului, să joace rolul părinților săi, în cercetarea etnologică membrii unui trib pot încerca să-i impună cercetătorului o identitate nouă, corespunzătoare cerințelor culturii respective. Dacă o astfel de cerere corespunde nevoilor nevrotice nesatisfăcute ale psihanalistului sau etnologului, atunci ei vor juca în contratransfer rolul care li s-a conferit, ceea ce, pentru cunoaștere, va fi dezastruos. În schimb, dacă rolul complementar atribuit prin transfer psihanalistului sau etnologului este conștientizat și devine obiectul principal al cercetării, atunci cunoașterea se îmbogățește substanțial.

Foarte clar apare acceptarea rolului complementar în situațiile limită: experiențele de laborator asupra animalelor și tratamentul aplicat deținuților din lagărele de exterminare fasciste sau comuniste. Stimulul inductor este, în ambele cazuri, neputința, livrarea totală, iar tendința inconștientă pe care o activează și satisface — sadismul. Precauțiile luate conștient pentru a elimina suferințele animalului asupra căruia se experimentează au adesea rezultatul contrar, ceea ce trădează tendințele pe care le acoperă. Astfel, un student care lucra ca ajutor într-un laborator de biologie a ucis mai mulți dintre șobolanii pe care-i pregătea pentu operație, administrându-le o doză prea mare de cloroform sub pretextul că vrea să-i scutească de suferințe. Tulburătoarea carte dedicată de D. Bacu experimentului Pitești prezintă, într-o lumină crudă, gama inepuizabilă de comportamente sadice, abia ascunse sub haina ideologiei comuniste, pe care situația fără speranță a deținuților a inspirat-o torționarilor.

Revenind la etnologie, putem cita concluziv una din formulările sintetice ale lui Devereux: „Faptul că datele

anxiogene de comportament nu pot fi nici relatate, nici interpretate fără deformare ar părea că implică imposibilitatea unei științe obiective a comportamentului. Dar dacă această presupunere ar fi adevărată, s-ar putea afirma că nici fizica nu este posibilă, deoarece defectele iremediabile ale oricărui aparat de experimentare și ecuația personală a experimentatorului introduc erori sistematice în experimentele fizicii"[154]. Contestării principiale a obiectivității în studiul comportamentului, Devereux îi preferă singura atitudine constructivă cu putință, inspirată de psihanaliză: fructificarea perturbărilor produse de intrarea în relație cognitivă a subiectului și obiectului, care furnizează informații inaccesibile pe altă cale. Situația e analoagă cu ceea ce s-a petrecut în fizică, unde constatarea că observarea unui electron produce perturbări a dus la noi dezvoltări ale teoriei și metodei.

13. Hermeneutica psihanalitică — propedeutică la spiritul liber

Desfășurarea hermeneuticii psihanalitice m-a condus la trei concluzii. Nu numai ideea impurității spiritului a fost confirmată ori de câte ori am abordat unul din domeniile tradiționale ale spiritului — artă, morală, religie, știință; psihanaliza spiritului științific a conturat alte două idei. Prima se referă la gradele de impuritate ale spiritului: în unele domenii, cum ar fi arta, aceasta atinge gradul maxim și este acceptată ca inevitabilă, în timp ce în altele, știința de pildă, obiectivitatea, adică gradul minim de impuritate, este urmărită programatic, fiind atinsă în urma unei evoluții anevoioase. O altă posibilitate, reprezentată de religie și filosofie, îmbină impurificarea de fapt de către sufletul inconștient cu aspirația fermă spre obiectivitate. În sfârșit,

ultima idee, ilustrată explicit tot de psihanaliza spiritului științific, privește utilitatea hermeneuticii psihanalitice.

În mod tradițional, aplicarea psihanalizei la lumea spiritului a fost privită ca un demers steril și chiar dăunător. Nocivitatea psihanalizei culturii ar deriva din reducționismul demersului: regiunea ontică a spiritului este asimilată regiunii inferioare a sufletului. Cu alte cuvinte, depășindu-și sfera de competență (sufletul), psihanaliza nu poate decât să reducă superiorul la inferior, obiectivul la subiectiv, generalul la singular. Însă, așa cum am văzut în capitolele anterioare, hermeneutica psihanalitică autentică vizează doar identificarea și explicitarea prezenței sufletului inconștient în planul spiritului conștient, fără a anula prin aceasta specificul regiunii ontice a spiritului. Așa stând lucrurile, putem accepta hermeneutica inspirată de psihanaliză ca pe un demers legitim din punct de vedere ontologic, dar trebuie să ne întrebăm în continuare asupra utilității sale teoretice. Așadar, dincolo de satisfacerea unei curiozități intelectuale, la ce folosește hermeneutica psihanalitică?

Un prim răspuns, particular, ni-l oferă, așa cum am afirmat, psihanaliza spiritului științific. În științele omului, unde relația dintre subiect și obiect este bilaterală și nu unilaterală, dinspre subiect spre obiect, ca în științele naturii (fizică), reacțiile subiectului față de obiect, în bună parte inconștiente (ceea ce Devereux numește „contratransferul" cercetătorului) sunt inevitabile. Negarea lor, în maniera scientismului naiv, care uită de specificul *Geisteswissenschaften*, încercând să le plaseze în patul lui Procust al științelor naturii, are drept urmare doar producerea de autobiografii deghizate, și nu obiectivitatea. Singura soluție profitabilă pentru creșterea gradului de obiectivitate este acceptarea contratransferului ca un dat al relației cognitive în acest domeniu și transformarea sa, așa cum se întâmplă în psihanaliză, într-una din principalele surse de cunoaștere.

Răspunsul acesta particular interesează nu numai științele omului, în sens restrâns, ci toate domeniile care urmăresc explicit obiectivitatea, cum ar fi de pildă filosofia sau teologia. Deoarece pentru stadiul atins de cunoaștere la sfârșitul secolului al XX-lea, stadiu care încorporează și aportul psihnalizei (descoperirea inconștientului), simplul deziderat al obiectivității nu mai poate trece drept realitate, singura cale de atingere a obiectivității de către filosofie, în măsura în care este într-adevăr vizată, constă în asumarea subiectivității, a impurității și în studierea acesteia.

Rămâne să ne întrebăm care este rațiunea de existență a psihanalizei unor domenii, cum este arta, care nu vizează obiectivitatea și care își asumă fără rezerve subiectivitatea. Ca și în cazul anterior, putem apela aici la modelul clinicii psihanalitice. În termenii filosofiei inconștientului, scopul pe care ea îl urmărește este „lămurirea“ spiritului prin identificarea elementelor care țin de sufletul inconștient, adică de sufletul infantil. Spiritul persoanei care a trecut printr-o psihanaliză reușită se eliberează de povara sufletului infantil, fără a-l repudia. Străpungând bariera care separă în mod obișnuit spiritul conștient de sufletul inconștient, psihanaliza permite primului să distingă ce-i este propriu de ce îi este străin. Astfel, fără a reprima sufletul, într-o încercare sortită eșecului de a-l separa definitiv de se, spiritul devine, cum spunea Nietzsche, spirit liber. Chiar dacă spiritul nu este pur, el poate fi liber. La nivel colectiv, lucrurile stau la fel. Documentând că arta, morala sau religia sunt impure, hermeneutica psihanalitică nu „trage spiritul în jos“, cum susținea Constantin Noica; dimpotrivă, îi permite să se înalțe, eliberându-l de lestul sufletului inconștient, pe care ar trebui să-l poarte, dacă n-ar ști de el.

Capitolul III

ANTROPOLOGIA PSIHANALITICĂ

În logica acestei cărți, antropologia a fost pregătită de hermeneutică. Indiferent dacă am cercetat produsele psihicului individual (act ratat, vis simptom nevrotic) sau pe cele ale culturii (literatura, religia, morala, știința) din perspectiva sensului latent pe care îl reprezintă inconștientul, am constatat de fiecare dată dimensiuni puțin cunoscute ale omului, fără ca de aici să decurgă o nouă imagine despre om. Antropologiei psihanalitice îi revine tocmai misiunea de a contura acea imagine a omului care derivă din descoperirea inconștientului. Cu alte cuvinte, cum este modificată viziunea despre om de avansarea dincolo de latura sa solară — conștiință, rațiune — spre zonele nocturne, nu de puține ori bănuite înainte de apariția psihanalizei, dar netematizate sau pur și simplu tăgăduite ca aparținătoare umanului? Mai precis, ce semnificație antropologică are descoperirea clinică a sexualității infantile, refulatul fiind, la începuturile psihanalizei, identic cu istoria infantilă a libidoului? Definițiile omului de autoritate maximă, cum ar fi *animal rationale*, *animal simbolicum*, *homo faber*, *homo ludens*, repetate necritic până la saturație, își mai păstrează poziția sau trebuie reconsiderate? Reprezintă *homo*

psihanaliticus o soluție teoretică și practică mai satisfăcătoare, ceea ce-i permite să-și detroneze antecesorii? Și dacă da, care-i sunt notele constitutive?

1. Psihanaliza ca hedonism

Dacă Freud și-ar fi încetat activitatea înainte de 1920, când a publicat studiul „Dincolo de principiul plăcerii", psihanaliza ar fi putut fi încadrată integral în orientarea cunoscută în istoria gândirii drept hedonism. Pentru o circumscriere exactă a etapei „hedoniste", trebuie să precizez că între 1895 și 1897 Freud elaborează o primă teorie etiologică pentru nevroze, cunoscută în istoria psihanalizei ca „teoria seducției"[1]. Conform acesteia, isteria ar fi provocată de un traumatism infantil de natură sexuală, de o seducție venită din partea unui adult. Important din punctul de vedere pe care-l urmăresc aici este faptul că „evenimentul sexual este impus din exterior unui subiect care este incapabil de emoție sexuală"[2]. Altfel spus, copilul, crede Freud acum, lipsit de viață sexuală proprie, este doar o victimă a abuzului adultului. Sesizând clinic importanța evenimentului sexual din copilărie (pacienții relatau scene trăite în care deveneau obiectul unei seducții sau agresiuni sexuale verbale sau gestice), Freud, în deplină consonanță cu concepția victoriană a epocii despre copil ca chintesență a purității, îl atribuie unei atitudini perverse a adultului.

Peste numai câțiva ani, în 1905, pe temeiul acumulării de experiență, Freud se vedea silit să abandoneze concepția tradițională despre absența vieții sexuale la copil și să avanseze una din cele mai îndrăznețe viziuni antropologice — teoria sexualității infantile. Scandalul declanșat atunci de lucrarea *Trei eseuri asupra teoriei sexualității*, măsurat de

intensitatea rezistențelor, a fost imens.* Nici astăzi, după scurgerea a aproape 100 de ani, rezistențele, atenuate și modificate, nu au dispărut, deși, în esență, teoria freudiană nu susține decât că, în mod natural, omul este *o ființă a plăcerii*. Ar ține, deci, de natura umană ca încă de la naștere omul să cunoască și să caute plăcerea ca scop în sine. Sau: originar viața omului este ghidată de principiul plăcerii. Cu câteva mii de ani în urmă, primii hedoniști, filosofii cirenaici, afirmaseră același lucru. În formularea sintetică a lui Hegel, principiul hedonismului sună astfel: „destinația omului, scopul lui suprem, esențial, este să caute plăcerea, senzațiile plăcute"[3].

Ajunși în acest punct, îl invit pe cititor să participe la încercarea de a răspunde la următoarea întrebare, care devine inevitabilă: ce deosebește hedonismul psihanalitic de hedonismul filosofic, a cărui paradigmă o reprezintă gândirea școlii cirenaice? Vom putea astfel înțelege diferența de reacție față de cele două concepții înrudite: deși în filosofia tradițională hedonismul nu s-a bucurat de un renume prea bun — același Hegel declara fără ezitare că „e contrar filosofiei a plasa principiul ei în plăcere"[4] —, niciodată nu a trezit ostilitatea cu care a fost întâmpinată viziunea psihanalitică.

---

* În timp ce Freud în *Autobiografia* sa din 1925 și Ernest Jones în biografia masivă, în trei volume, pe care i-o consacră ulterior consideră apariția lucrării *Trei eseuri* drept cauza principală a respingerii psihanalizei, Elisabeth Roudinesco și Michel Plon, în *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, 2000, pp. 1076–1079, apreciază că scandalul s-a declanșat aproximativ zece ani mai târziu, când psihanaliza accedea la recunoaștere internațională, scandal care constituia semnul inconfundabil al acestei recunoașteri. În cercurile de specialiști, cartea lui Freud s-ar fi bucurat, imediat după apariție, de o difuzare normală și apreciere favorabilă. Istoriografia oficială a freudismului vorbea de „reacție de respingere" pentru că *Trei eseuri* nu a fost recunoscută imediat după apariție ca revoluționară și deschizătoare de drumuri în domeniul teoriilor despre sexualitate. Important este, după părerea mea, nu momentul declanșării scandalului, ci faptul că el s-a produs.

La prima vedere, două aspecte fac diferența. Mai întâi, faptul că, în timp ce filosofia hedonistă vorbește generic și nu specific despre plăcere, psihanaliza ia ca reper plăcerea sexuală. Mai mult decât atât, tipul de plăcere sexuală invocat este necunoscut și nerecunoscut în egală măsură de profanii și de oamenii de știință contemporani lui Freud — plăcerea legată de sexualitatea infantilă. Iar a admite că există o sexualitate infantilă este scandalos nu numai pentru omul victorian, ci și pentru noi cei care coabităm de un secol cu psihanaliza.

Înaintea oricărei examinări, bunul-simț este contrariat de ideea că, la fel ca adultul, copilul este capabil să desfășoare activități sexuale genitale (intromisie, coit, orgasm etc.). Iar dacă activitatea sexuală a copilului ar fi atât de diferită de cea a adultului, cum susține Freud, urmărind plăcerea ca scop în sine și nu reproducerea, atunci ce poate justifica utilizarea aceleiași denominări (sexualitate)? Chiar dacă răspunsul la această întrebare este la îndemână — la copil înregistrăm inconfundabil activități care la adult se numesc perversiuni sau activități sexuale preliminare — contrarierea poate crește în fața posibilității ca ființa ingenuă care am fost cândva să se abată tocmai de la normalitatea sexuală.

În al doilea rând, spre deosebire de hedonism, care nu se putea susține decât prin sine însuși, psihanaliza invocă, asemeni științei, un material faptic greu de contestat. Ca să mă refer doar la *Trei eseuri asupra teoriei sexualității*, existența sexualității infantile este documentată aici din mai multe surse empirice: în afara clinicii nevrozelor pe care Freud o deține ca practician, este invocat materialul acumulat de sexologia epocii, care a precedat psihanaliza în ce privește „recunoașterea importanței sexualității pentru viața omului“[5], material conținut în special în *Psychopathia sexualis* a lui Kraft Ebing (1899) și în *Etudes de psychologie sexuelle* de Havelock Ellis. Deși pe termen lung, argumentația prin

evidența faptelor este eficientă, pe termen scurt ea poate mări rezistențele.

Că teoria despre sexualitatea infantilă, care este, poate, cea mai radicală teorie hedonistă din istoria gândirii umane, constituie partea prin excelență subversivă a psihanalizei o dovedește nu numai rezistența din afara psihanalizei, ci și încercările repetate din interior de a o anula sau elimina. După Laplanche, chiar Freud a încercat, prin remanierile succesive din 1910, 1915, 1920, 1924 aduse lucrării *Trei eseuri*, să atenueze șocul produs de descoperirea „aspectului aberant al sexualității umane“[6], a absenței de reguli, altele decât cele ale obținerii de plăcere. Dacă trebuie să vedem în aceasta o abilitate conjuncturală sau dacă este vorba chiar de o retractare parțială care-și are sursa în autocenzură — iată o problemă demnă de o dezbatere mai cuprinzătoare decât este posibil în acest context.

Dintre modalitățile de a nega existența sexualității infantile enumerate de Laplanche — negarea explicită și totală, negarea prin plasarea manifestărilor sexualității infantile sub semnul patologicului, excepționalului, negarea prin desexualizarea libidoului — psihanaliștii o preferă pe ultima. Este mai întâi cazul lui Jung care refuză să vadă în libido energia instinctului sexual, înțelegându-l ca energie nespecifică a organismului; este cazul neofreudismului american și, în zilele noastre, cazul teoriei relațiilor cu obiectele.

Pentru a mă referi doar la ultimele două orientări, mai apropiate în timp de momentul actual și prin aceasta mai semnificative, neofreudismul american, reprezentat de Fromm, Sullivan și Horney se distinge prin critica „biologismului“ freudian, pe de o parte, și prin minimalizarea importanței biologicului, în special a sexualității, pe de altă parte. După Marcuse, o asemenea opțiune împinge psihanaliza spre conformism social, spre eliminarea filonului critic care constă tocmai în evidențierea prelucrării represive a

instinctelor de către cultură, generatoare de suferință psihică.[7]

Predominantă în psihanaliza anglo-saxonă a ultimelor decenii, teoria relațiilor cu obiectele, avându-și sursa în lucrările Melaniei Klein, Winnicot, Bion, ar fi și ea, în viziunea lui André Green, cel mai important psihanlist francez contemporan, expresia revenirii puritanismului, a „protestului față de ce era considerat un inacceptabil hedonism"[8]. Faptul că înlocuirea pulsiunii (instinctului) cu obiectul este o mișcare mai curând ideologică, decât științifică este documenat, după Green, de „desexualizarea psihanalizei" în absența unei critici a teoriei freudiene asupra sexualității. De fapt, critica teoriei pulsiunilor, în special a ipotezei referitoare la instinctul sau pulsiunea morții ar fi condus în mod nejustificat la devalorizarea sexualului. Varianta radicală a teoriei relațiilor cu obiectele, care înlocuiește pulsiunea (instinctul) prin obiect, ar viza o relaxare a relației dintre dorință și plăcere. În teoriile selfului, cele ale relațiilor cu obiectele sau în cele construite în jurul semnificantului (e vizat aici Jacques Lacan), „devine dificil să distingem scopul care animă dorința și sursa subiectivă a acesteia, făcând relația sa cu plăcerea din ce în ce mai problematică[9]".

Tot printre atacurile împotriva importanței sexualității se numără, apreciază André Green, și încercarea de a desprinde sexualitatea umană de orice substrat biologic, așa cum procedează un autor „clasicizant", cunoscutul Jean Laplanche cu teoria sa a „seducției originare", care postulează că sexualitatea copilului e produsul intervenției seductive a adultului. Pentru Green, faptul fundamental al sexualității umane, și anume „constanța presiuniii pulsionale" sexuale, care încetează de a mai „fi limitată la perioade de rut, așa cum se întâmplă la animale"[10] este întemeiat biologic.

În fața vigorii și persistenței tendințelor „revizioniste", adepții psihanalizei originare, fie ei filosofi ca Marcuse, fie

psihanaliști ca André Green sau Jean Cournut, reaccentuează importanța fondatoare a sexualității și a plăcerii sexuale pentru alcătuirea psihică a omului. Chiar dacă moravurile s-au modificat și sexualitatea omului contemporan este diferită de sexualitatea omului victorian, modificare datorată în bună măsură psihanalizei, rolul sexualității în structurarea psihicului uman a rămas același, consideră André Green. Adevărat „invariant“, sexualitatea sau mai bine zis „psihosexualitatea“ constituie „baza pe care se edifică psihismul“, întotdeauna în legătură cu conflictul. De aici decurge importanța decisivă a plăcerii ca element constitutiv al devenirii psihice, psihanaliza fiind singura teorie despre om care-i recunoaște locul firesc. Iar această pondere covârșitoare a sexualului este un fenomen care decurge din biologia omului, singura ființă vie cu sexualitate permanentă. „Psihosexualitatea urmează un model de dezvoltare programată, care are drept caracteristică o evoluție difazică, precum și subordonarea față de întăriri fiziologice. Faptul biologic al diferenței sexelor se exprimă prin bisexualitatea psihică.“[11]

La rândul său, Jean Cournut, în efortul pe care-l întreprinde de apărare a fundamentelor psihanalizei, insistă asupra raportului genital-pregenital (desexualizat). În timp ce Melanie Klein susține preeminența pregenitalului (fazei orale), psihanalistul francez atrage atenția că, deși pregenitalul este mai important decât s-a crezut, nu trebuie uitat faptul fundamental că genitalul, dominat de complexul Oedip, punctul maxim al dezvoltării sexualității infantile, restructurează pregenitalul.[12]

În speranța că cele câteva ilustrări de autoritate au pus în evidență importanța sexualității și a plăcerii sexuale nu numai pentru psihanaliză, ci și pentru antropologie — reamintesc rolul esențial atribuit de Freud psihosexualității și plăcerii care-i este asociată în formarea psihcului, rol reafirmat de importanți continuatori ai săi — este momentul

să examinăm la surse teoria sexualității infantile, accentul urmând să cadă asupra dimensiunii hedoniste.

Deoarece Freud își construiește teoria în polemică explicită sau implicită cu viziunea comună asupra sexualității, viziune pe care o împărtășea până la 1897, când îi declară prietenului său Fliess că a renunțat la teoria seducției, primul pas este să trecem în revistă această viziune, care, din motive ce vor fi prezentate ceva mai departe, poate fi considerată naturală. În absența unei cercetări speciale, cum este cea psihanalitică, ea se formează spontan și se menține indefinit. Freud o rezumă în patru propoziții care, în interconexiunea lor, exprimă realitatea sexualității adulte genitale, orientate spre reproducere.[13] Dacă cititorul este dispus să realizeze un efort de autoasumare, va recunoaște fiecare din aceste propoziții ca aparținându-i, așa cum Freud și le-a asumat înainte de a se dezice de ele în fața evidenței clinicii sale și așa cum oricine trebuie să procedeze ca moment inaugural al inițierii în psihanaliză.

Din punctul de vedere al hedonismului, principala propoziție a concepției comune exprimă ideea că scopul activității sexuale nu este plăcerea pură și simplă, plăcerea de dragul plăcerii, plăcerea în și pentru sine, ci reproducerea. Plăcerea sexuală nu este scop în sine, ci mijloc pentru scopul reproductiv, care este un scop supraindividual, altruist, cum spune întemeietorul psihanalizei. Nu individul beneficiază aici de plăcere, ci specia de premisele continuității. Unirea sexelor opuse presupune, cel puțin potențial, reproducerea, chiar dacă *realiter* scopul acesta nu este urmărit ca atare.

Ideea despre scopul sexualității impune a doua propoziție: obiectul activității sexuale este *în mod necesar* un reprezentant al celuilalt sex. Altfel reproducerea nu este posibilă. Reproducerea ca scop al activității sexuale presupune atracția irezistibilă a unui sex față de celălalt și invers. Și cum constatativul se transformă în normativ, orice activitate sexuală

care urmărește alt scop sau apelează la alt obiect (perversiune sau inversiune — homosexualitate) este pusă în afara legii moralei sexuale. De fapt ceea ce se condamnă este plăcerea sexuală ca scop în sine, nesubordonată altui scop.

Cum reproducerea este imposibilă cu un aparat biologic nematurizat, viața sexuală se instalează abia la pubertate, când se produce respectiva maturizare, ceea ce presupune că în copilărie viața sexuală nu este cu putință. Dacă, totuși, anumiți copii dau semne de viață sexuală, atunci acestea nu pot fi decât manifestări patologice, fapt care îi anulează existența; sexualitatea infantilă poate fi concepută doar ca excepție maladivă, ceea ce o scoate în afara existenței, a unei medii statistice suficient de ridicate pentru a-i admite normalitatea.

1.1. Sexualitatea infantilă sau plăcerea ca scop în sine

Teoria despre sexualitatea infantilă, care este de fapt o teorie generalizată a sexualității și pe care clinicianul și cercetătorul Freud a elaborat-o în luptă nu numai cu spiritul vremii, ci și cu omul victorian Freud, pune sexualitatea umană sub semnul unui hedonism radical. Dacă începuturile vieții exprimă mai clar natura din om, nemodificată de intervenția culturii, atunci sexualitatea infantilă, care este originarul sexualității umane, arată clar că scopul sexualității este, în pofida obișnuințelor noastre de gândire care o asociază cu reproducerea, obținerea de plăcere pură și simplă. Până la vârsta de șase ani, când se instalează „perioada de latență“, perioadă în care activitatea sexuală infantilă cunoaște un recul important, copilul caută și obține plăcere sexuală prin activități care vizează diferite părți ale corpului, numite de Freud „zone erogene“ tocmai datorită capacității lor de a fi sursă de plăcere de un tip aparte, adică plăcere erotică.

Dacă există paradis și dacă paradisul constă în satisfacerea imediată și necondiționată de muncă a nevoilor umane, atunci prima copilărie este o vârstă paradisiacă sub toate aspectele, inclusiv cel sexual. Căderea din paradis este de fapt o acumulare treptată de renunțări impuse de cultură prin intermediul familiei, momentele cruciale fiind înțărcarea, dobândirea controlului sfincterian și interiorizarea interdicției incestului. În formularea lui Freud, „scopul sexual al instinctului copilului constă în a obține satisfacerea prin excitarea adecvată a zonelor erogene“[14]. Reproducerea nu este un scop originar, ci unul supraadăugat și marchează de fapt trecerea de la principiul plăcerii la principiul realității în planul sexualității, de la plăcere ca scop în sine, strict egoistă, la plăcerea subordonată unui scop supraindividual, la plăcerea „altruistă“.

Principala sursă empirică pe care se bazează Freud pentru a afirma că la copil obținerea de plăcere sexuală este scop în sine o constituie analiza inconștientului nevroticilor în cadrul terapiei psihanalitice. Dacă nevroza este negativul perversiunii, cu alte cuvinte, dacă simptomele apar datorită reprimării anumitor tendințe sexuale și reprezintă modalități deghizate de satisfacere a lor, atunci cercetarea naturii acestor tendințe devine decisivă. Clinica psihanalitică demonstrează că ele țin de trecutul dezvoltării psihosexuale, reprezintă „fixații“ la diferite momente ale acestui trecut, și că sunt foarte asemănătoare cu ceea ce limbajul curent numește perversiuni, tocmai pentru că este vorba de activități care nu urmăresc reproducerea. În inconștientul nevroticilor, care se deosebesc doar gradual de omul sănătos, vom găsi nu numai tendințe de depășire a părților corpului destinate uniunii sexuale (organele genitale), ci și tendința de a crea noi scopuri sexuale, altele decât unirea organelor genitale, cum ar fi autoerotismul, sadismul sau masochismul, ceea ce indică faptul că ele au existat și în copilărie. Nevroticul, afirmă Freud în alt loc,

este o persoană care și-a păstrat starea infantilă a sexualității sau s-a întors la ea.

De aici decurge că ceea ce limbajul curent și medicii numesc „perversiune“ din perspectiva concepției comune asupra sexualității, trebuie reconsiderat și reintegrat normalității în măsura în care este vorba de manifestări spontane, naturale ale copilului. De altfel, „experiența cotidiană“, subliniază Freud, demonstrează că astfel de activități fac parte din viața sexuală a oamenilor sănătoși alături de genitalitate. Și nici nu s-ar putea altfel, dacă există sexualitate infantilă și dacă aceasta are un caracter „pervers“. Adevărata perversiune, patologicul în domeniul sexual adult, poate fi diagnosticat doar atunci când activitățile care nu urmăresc scopul reproductiv încetează de a mai seconda genitalitatea, înlocuind-o.

Dar, dacă, prin teoria sexualității infantile, noțiunea de sexualitate cunoaște o extindere considerabilă, înglobând alături de sexualitatea genitală orientată spre reproducere, perversiunile, nevroza (în măsura în care simptomul e o formă de satisfacere substitutivă a unei tendințe sexuale) și, în ultimă instanță, ținând seama de noțiunea de sublimare care desemnează utilizarea energiei sexuale în scopuri nesexuale, orice activitate umană, atunci ne putem întreba, împreună cu Jean Laplanche[15], în ce măsură sau în ce sens acuzația de pansexualism adusă freudismului este totuși îndreptățită. Deși Freud s-a apărat constant de această acuzație, pe care a înțeles-o în sensul că psihanaliza explică totul prin singurul factor al sexualității, invocând dualismul forțelor fundamentale cvasiconstant în opera sa (în prima teorie despre pulsiuni, dualismul sexualitate-autoconservare, în a doua teorie, dualismul Eros-Thanatos), să remarcăm împreună cu același Jean Laplanche, că freudismul este pansexualist în sensul în care vede sexualitate peste tot, dar că acest pansexualism nu aparține teoriei, ci realității, reflectată de teorie.

O a doua caracteristică a sexualității infantile privește obiectul și este pe deplin congruentă cu prima. Dacă scopul pe care-l urmărește este plăcerea pură și simplă și nu reproducerea speciei, atunci obiectul nu mai trebuie să fie un individ aparținând sexului opus. Freud scrie în *Trei eseuri* că plăcerea definitorie pentru sexualitatea infantilă este autoerotică, folosind un termen introdus de Kraft-Ebing. Nu un obiect exterior produce excitația și satisfacția erotică, ci propriul corp, printr-una din părțile sale, joacă acest rol. În felul acesta una din propozițiile esențiale ale concepției comune asupra sexualității apare ca neîntemeiată. Obiectul sexualității umane este contingent, nu necesar — iată a doua propoziție a teoriei freudiene asupra sexualității.

Concluzia formulată de Freud cu prudență — „la început, instinctul sexual este probabil independent de obiectul său și nu își datorează apariția excitațiilor care vin de la el"[16] — este susținută de multe argumente cu bază empirică. Este vorba de abaterile frecvente de la obiectul sexual pe care chiar sexologia vremii le înregistrase și clasificase, abateri care, în viziunea lui Freud, nu țin de patologic. Prima abatere examinată este homosexualitatea. Fie doar și clasificarea tipurilor de activitate homosexuală este extrem de concludentă pentru configurația obiectului sexual la om. Fenomenologia homosexualității schițată de Freud ne arată că, alături de inversiunea exclusivă sau „absolută", care nu admite ca obiect sexual decât persoane de același sex — argumentul cel mai puternic în favoarea independenței funciare a instinctului de obiectul său —, există inversiunea „amfigenă", în cazul căreia obiectul sexual poate fi atât de sex opus, cât și de același sex (în termeni contemporani, bisexualitatea), și inversiunea ocazională, caracterizată de faptul că doar în anumite condiții speciale — privarea de obiectul de sex opus, specifică instituțiilor militare sau

monahale — este acceptat obiectul de același sex. Ultimele două cazuri ilustrează clar cât de slabă este legătura dintre instinctul sexual și obiectul său, infinit mai slabă decât legătura dintre instinctul alimentar și obiectul său.

Dacă toate aceste fenomene ar ține de patologic, dacă ar fi indicii ale unei „degenerări nervoase", cum considerau oamenii de știință ai vremii, atunci relevanța lor pentru instinctul sexual în genere ar fi nulă. De aceea Freud își propune să demonstreze eroarea contemporanilor săi. Frecvența comportamentelor homosexuale la populațiile „sălbatice și primitive", la unele popoare vechi aflate pe o treaptă superioară a dezvoltării lor culturile fiind chiar o instituție importantă (Freud are în vedere populațiile eline și romane) probează că nu poate fi vorba de fenomene patologice. În plus, la aceasta se adaugă faptul că analiza inconștientului nevroticilor înregistrează, pe parcursul dezvoltării psihosexuale din prima copilărie, o alegere de obiect homosexuală, ceea ce scoate complet tendințele homoerotice de sub semnul excepționalului.

Alte două devieri de la obiectul sexual normal, pedofilia și zoofilia, ultima fiind cu atât mai semnificativă,cu cât obiectul este ales prin transgresarea propriei specii, sunt convocate de Freud pentru a ilustra precaritatea legăturii dintre instinct și obiect în cazul sexualității umane. Și aici problema este de a contracara încadrarea lor în categoria bolilor mentale (*Geisteskrankheiten*) practicată în epocă. Din nou argumentul invocat de întemeietorul psihanalizei este frecvența celor două abateri, mai ales a pedofiliei. Ultima este suficient de răspândită printre cei care au de-a face cu copii (învățători, profesori, supraveghetori) pentru a nărui teza despre caracterul său excepțional și deci patologic. Adevărata patologie mentală este indicată nu de prezența acestor tendințe, ci de intensitatea lor extremă.

1.2. Scurt excurs despre anaclisis

Alături de căutarea plăcerii ca scop în sine și de contingența obiectului, sexualitatea infantilă este caracterizată și de sprijinirea pe funcțiile de autoconservare. Termenul german — Anlehnung — a fost tradus în varianta românească a *Vocabularului psihanalizei*, prin „anaclisis", care în elină înseamnă „a se culca pe, a se sprijini pe". Plăcerea erotică obținută prin suptul nealimentar, de exemplu, este, după Freud, o plăcere deja trăită: hrănirea prin supt trezește nu numai senzații alimentare pozitive, ci și plăcerea erotică. Hrănirea activează zona erogenă, plăcerea sexuală autonomizându-se doar ulterior și fiind obținută prin suptul nealimentar. Așa se întâmplă nu numai cu plăcerea sexuală orală, ci și cu cea sexuală anală sau genitală din stadiul falic. Defecația și respectiv urinarea oferă zona erogenă în jurul căreia se centrează stadii specifice ale dezvoltării psihosexuale. În formularea lui Freud: „La început, activitatea sexuală se sprijină pe o funcție care servește autoconservării și se desprinde de ea pentru a deveni independentă abia ulterior."[17]

În concepția întemeietorului psihanalizei, anaclisismul presupune un moment biologic important nu doar în sensul variațiilor pe care le produce constituția fiecăruia, ci și în sensul că activarea tendințelor sexuale parțiale și a zonelor corespunzătoare se produce datorită unor cauze endogene; de asemenea, durata manifestării predominante a fiecărei tendințe și ordinea succesiunii lor face parte din același program biologic. Deși avem de-a face și în acest caz cu o ipoteză — „succesiunea în care sunt activate diferitele tendințe pulsionale *pare să fie fixată filogenetic** și la fel par să stea lucrurile cu durata manifestării lor, până în momentul în care declină sub influența apariției unei noi tendințe

* Sublinierea îmi aparține.

pulsionale sau a unei refulări tipice"[18] — semnificația sa este majoră.

Dacă sexualitatea infantilă ține de naturalul din om, dacă este un invariant al naturii umane, atunci natura îl va avea întotdeauna în față ca problemă de rezolvat, tensiunea și chiar conflictul natură-cultură fiind acceptate ca un dat care ține de condiția umană. În schimb, dacă sexualiatea este indusă copilului din exterior, de către adult, prin seducție, fie ea și „originară" (Laplanche), atunci soluția devine foarte accesibilă, dar se obține de fapt prin eliminarea problemei.

Pentru că teoria seducției originare este ultima variantă a teoriei seducției, îi voi prezenta, pentru ilustrare, ideile esențiale. Noutatea adusă de Laplanche este că principalul agent al seducției nu mai este tatăl, ca în concepția lui Freud anterioară anului 1897, ci mama, care prin intermediul îngrijirilor corporale, transmite copilului mesaje inconștiente de natură sexuală. „Prin termenul de seducție originară noi desemnăm acea situație fundamentală în care adultul propune copilului semnificanți nonverbali, chiar comportamentali, impregnați cu semnificații sexuale inconștiente."[19] În aceste condiții, conflictul dintre natură și cultură este desființat în calitate de conflict fondator. Ar fi suficient, în logica implicită a lui Laplanche, ca adultul să se cunoască și să se controleze mai bine pentru ca neajunsurile legate de sexualitatea infantilă, în special nevroza, să fie îndepărtate: „căci dacă pulsiunea își are originea tocmai în mesaje, trebuie să spunem că nu există de la început opoziție de natură între pulsional și intersubiectiv, între pulsional și cultural"[20].

Deși „seducătoare", teoria lui Laplanche nu se bazează pe o critică efectivă a ceea ce el numește „rătăcirea biologizantă" a lui Freud. Pe de altă parte, încercarea de a elimina biologicul, de a vorbi de un psihologic pur în domeniul pulsiunilor pare a fi sortită eșecului, pentru că prelungita

nevoie de îngrijire a copilului, „neajutorarea“ sa care necesită coabitarea îndelungată cu mama și tatăl este tot un fapt biologic.

1.3. Paradigma sexualității infantile

Freud începe trecerea în revistă a numeroaselor exemple de activitate sexuală infantilă cu suptul nealimentar. Poate nu doar criteriul cronologic să-l fi determinat să procedeze în acest mod. Nu este exclus să fi jucat un rol important și faptul că, dintre toate manifestările sexualității infantile, suptul nealimentar este cel mai puțin șocant.

Unul din termenii germani care desemnează fenomenul — *Wonnesaugen* —, care s-ar putea traduce în limba română prin „supt de plăcere“ sau „supt de desfătare“, îi indică extrem de clar natura nepragmatică. Faptul că uzul limbii descrie aspectul hedonic al suptului demonstrează că ideile lui Freud nu pot revendica privilegiul noutății absolute. Însă, cu siguranță, întemeietorului psihanalizei îi revine meritul teoretizării. În *Trei eseuri*, găsim într-o formulare concentrată, definiția suptului hedonic: „constă într-o atingere de tipul suptului, repetată ritmic și realizată cu gura (buzele), scopul încorporării hranei fiind exclus“[21].

La început, satisfacția alimentară și sexuală se întrepătrund, ceea ce explică asemănarea până la identitate a imaginii sugarului sătul, „care adoarme cu bujori în obraji și cu un surâs fericit pe buze“, cu imaginea adultului satisfăcut sexual. Separarea celor două tipuri de satisfacție este marcată de apariția dinților, datorită căreia suptul încetează de a fi singura formă de îngurgitare a hranei. Scopul exclusiv hedonic al suptului nealimentar este pus în evidență tocmai de absența scopului alimentar.

Că plăcerea sexuală orală din primul an de viață este autoerotică reiese din absența obiectului exterior; buzele,

limba, cerul gurii proprii constituie obiectul suptului nealimentar. Acest fapt ține tot de principiul plăcerii: o porțiune a propriului corp este întotdeauna accesibilă folosirii în vederea obținerii de plăcere, excluzându-se astfel posibilitatea frustrării asociată unui obiect exterior.

Biologicul este prezent în suptul nealimentar și ca factor constituțional: pe de o parte, nu toți copiii practică suptul hedonic, ceea ce ar indica o redusă sensibilitate înnăscută a zonei orale; pe de altă parte, la cei cu o sensibilitate orală accentuată constituțional, suptul hedonic poate fi înlocuit în viața adultă de manifestări înrudite, cum ar fi înclinația spre sărut, băut sau fumat.

O altă importantă manifestare a sexualității infantile este masturbarea. Până la Freud era recunoscută doar masturbarea pubertară, asociată unei sexualități maturizate biologic. Sever condamnată în sistemul de referință al sexualității reproductive ca „viciul solitar", ceea ce pare a fi o dublă condamnare — viciul este mai condamnabil dacă îi desocializează pe oameni —, masturbarea este omniprezentă în viața copilului. Dacă suptul nealimentar a fost ales de Freud ca model al sexualității infantile pentru că îi ilustrează foarte clar caracteristicile esențiale, masturbarea poate fi considerată paradigma autoerotismului. Cum copilul este un neobosit, deși inocent, căutător de plăcere, descoperirea zonelor erogene genitale îl va determina să le frecventeze intens.

Masturbarea genitală parcurge trei etape. Prima dintre ele, cea mai timpurie, masturbarea sugarului, durează de obicei foarte puțin, deși în anumite cazuri se continuă neîntrerupt până la pubertate. A doua etapă, cea din jurul vârstei de patru ani, legată de complexul Oedip, constituie un moment mult mai important, chiar decisiv prin urmările sale, dacă de urmele inconștiente pe care le lasă în memoria individului, depind caracterul, sănătatea sau boala, precum și tipul de nevroză ale viitorului adult, după cum afirmă Freud.

Și în cazul masturbării anale regăsim cele trei caracteristici definitorii pentru sexualitatea infantilă: sprijinirea pe funcția defecării, căutarea de plăcere ca scop în sine, absența obiectului extern. Plăcerea erotică se obține fie prin excitarea zonei anale cu ajutorul materiilor fecale, neevacuate la timp tocmai pentru a fi transformate în obiect sexual, fie, într-o fază ulterioară, prin acțiunea mecanică asupra mucoasei anale exercitată prin utilizarea degetului. Asemeni erotismului genital din prima copilărie, erotismul anal, are, în funcție de durată și, mai ales, de intensitate, urmări importante pentru formarea caracterului și „alegerea" nevrozei. Fixațiile la acest tip de activitate predispun la nevroza obsesională.

Alături de activitățile autoerotice, sexualitatea infantilă conține și manifestări orientate de la început spre un obiect exterior, numite de Freud „pulsiuni parțiale". Chiar dacă depinde de obiecte externe, plăcerea erotică provocată de astfel de manifestări își are finalitatea în sine însăși. Abia la maturitate ea va fi subordonată împreună cu celelalte componente ale sexualității infantile, activității genitale în calitate de „plăcere preliminară".

Întâia în ordine cronologică este tendința de a obține plăcere din arătarea propriului corp dezgolit și a organelor genitale, tendință care, dacă devine, la adult, forma exclusivă a vieții sexuale, este considerată perversiune și poartă numele de exhibiționism. Freud subliniază spontaneitatea, deci naturalitatea acestei tendințe, care se manifestă nestingherit doar atâta timp cât educația nu a edificat sentimentul rușinii; ulterior acestui moment, apare pandantul exhibiționismului, tendința de a obține plăcere din privitul goliciunii corpului celuilalt și mai ales a organelor sale genitale. Cu un termen preluat din limbajul tehnic referitor la abaterile sexualității adulte, este vorba de tendințe voyeuriste. Deși aduce mai multă claritate, utilizarea unui astfel de termen, cu referire la sexualitatea infantilă este nepotri-

vită în măsura în care în copilărie nu se poate pune problema perversiunii, neexistând alternativă sexuală și posibilitatea alegerii. De aceea, calificarea copilului de către Freud ca „pervers polimorf“ nu este adecvată, având cel mult o valoare metaforică. Dezvoltarea și argumentarea mai elaborată a acestui punct de vedere poate fi găsită în subcapitolul 1.7. al acestei părți.

Mult mai enigmatice i se par lui Freud două tendințe parțiale care, deși strâns asociate cu sexualitatea, par a proveni din alte surse. Întemeietorul psihanalizei are în vedere plăcerea erotică asociată cruzimii, ceea ce în limbajul prin care se desemnează perversiunile este numit „sadism“, precum și plăcerea erotică provocată de durerea resimțită în propriul corp, care ca perversiune este cunoscută ca „masochism“. În ce privește cruzimea, Freud o derivă, în perioada elaborării celor *Trei eseuri*, din instinctul de dominare (*Bemächtigungstrieb*), asocierea cu sexualitatea producându-se foarte timpuriu și caracterizând perioada pregenitală. După 1920, când Freud introduce noțiunea de „instinct al morții“ (*Todestrieb*) ca antagonist al „instinctului vieții“ (*Lebenstrieb*), îmbinarea celor două forțe pulsionale fundamentale devine modalitatea esențială a coexistenței lor.

De-a dreptul paradoxal din punctul de vedere al hedonismului este masochismul, definit ca plăcerea durerii, adică a neplăcerii patente. Și tocmai pentru că în acest caz durerea își schimbă semnul, transformându-se dintr-un avertisment, dintr-un semnal al pericolului, într-un semnal pozitiv, masochismul reprezintă o gravă amenințare la adresa autoconservării.[22] Dintre cele trei forme de masochism pe care le distinge Freud — masochismul erogen, masochismul feminin și masochismul moral —, masochismul erogen este cel mai important, întemeindu-le pe celelalte două. Plăcerea durerii se manifestă ca dorință „de a fi castrat, coitat, de a naște“, sau de a fi un copil neajutorat,

dependent și rău, în cazul masochismului feminin, numit astfel datorită faptului că fantasmele respective corespund, în primul rând unei situații feminine. În masochismul moral, plăcerea durerii a relaxat considerabil legăturile cu sexualitatea, ceea ce contează fiind durerea și nu sursa ei, durerea putând să vină de la oricine, nu neapărat de la iubit/iubită.

Masochismul erogen, singurul care contează de fapt pentru Freud, este întemeiat de două ori biologic — ține de natura umană, dar variază în funcție de constituția individuală —, poate fi explicat doar ca expresie a intricării pulsiunilor, partea de autodistructivitate (pulsiunea de moarte), care nu poate fi canalizată spre exteriorul organismului și rămâne în interiorul acestuia „este legată cu ajutorul excitării sexuale“ (expresie a pulsiunii de viață) și în felul acesta neutralizată.[23]

Spre deosebire de Freud, preocupat mai ales de pericolele pe care le presupune masochismul pentru viață, un autor contemporan, Benno Rosenberg, psihanalist francez de origine română, accentuează asupra rolului pozitiv al masochismului erogen. În această postură masochismul devine un adevărat „gardian al vieții“[24]. Ca paradigmă a intricării pulsiunilor, masochismul erogen transformă plăcerea în plăcere–neplăcere, ceea ce face posibilă nu numai descărcarea caracteristică plăcerii, ci și excitația, ceea ce presupune capacitatea de a suporta o anumită cantitate de tensiune și, deci, neplăcere. Or, fără excitație nu există viață. Nu numai viața în sens biologic o asigură masochismul, ci și viața psihică: nucleul masochist al eului împiedică, prin garantarea continuității psihice, descărcarea imediată și completă (în cadrul descărcării este menținut un minim de excitație).

Pericolul conținut în masochism, asupra căruia atrăgea atenția Freud, este teoretizat de Benno Rosenberg sub termenul „masochism mortifier“, definit ca un masochism

„care reușește prea bine". Orice suferință devine sursă de plăcere. Este cazul psihoticilor care nu simt anumite dureri, provocate de automutilări. Din alt punct de vedere, masochismul mortifer poate fi definit ca plăcere a excitației, în defavoarea descărcării, ceea ce poate conduce la pierderea satisfacției obiectuale și abandonarea obiectului. Rezultatul este blocarea pulsiunii de viață, bazată pe relația cu obiectul și satisfacția obiectuală.

1.4. Mica pubertate

Cea mai intensă și complexă manifestare a sexualității infantile se produce în intervalul dintre 3–4 și 6–7 ani, interval numit în psihanaliză „stadiul falic". Denumirea pe care o propune antropologia fizică pentru aceeași perioadă poate fi mai sugestivă pentru aspectul esențial: „mica pubertate". Acum se produce nu numai înlocuirea zonelor erogene pregenitale cu zona genitală ca sursă esențială de plăcere, ci și o anumită organizare a tendințelor sexuale ale copilului sub primatul genitalului — primă anticipare a modificărilor definitive ale sexualității care se petrec la pubertate.

Deși este vorba de un „stadiu genital" sau „organizare genitală", mica pubertate aparține în cea mai mare parte sexualității infantile. Îi regăsim aici notele definitorii și, din punctul de vedere al hedonismului, în primul rând căutarea plăcerii ca scop în sine, independent de scopul reproductiv. În absența maturizării și cunoașterii funcției reproductive a aparatului genital, copilul îl utilizează exclusiv pentru obținerea de plăcere pe mult frecventatele căi ale autoerotismului. Pentru a ilustra afirmația printr-un exemplu clasic, „micul Hans", unul dintre pacienții celebri ai lui Freud, practică intens autoerotismul genital, pe care-l pune însă în legătură cu dorința confuză pentru mama sa.

Prezența unui obiect extern (părintele) în orizontul dorinței sexuale transformă stadiul falic într-un stadiu de tranziție spre sexualitatea adultă.

Anaclisisul — alt element specific al sexualității infantile — este și el prezent. Pe fondul unei programări biologice — la Freud aceasta este mereu presupusă —, excreția urinei sensibilizează zonele erogene genitale, împreună cu activitățile de igienă pe care le realizează mama sau un substitut matern. Tocmai pentru că zona genitală este pregătită biologic să devină zonă erogenă, atât „murdărirea" zonelor genitale, cât și „curățirea" lor are un efect identic.

Cum tendințele incestuoase, care atrag în orbita lor plăcerea erotică genitală, țin de natură, iar interzicerea incestului, de legea culturală, complexul Oedip (atracția față de părintele de sex opus și rivalitate cu părintele de același sex), reprezintă cea mai importantă confruntare dintre natură și cultură din istoria individuală. Declinul acestui complex marchează, în același timp cu interzicerea incestului, și reprimarea ultimei forme de plăcere caracteristică pentru sexualitatea infantilă, dar care trimite și la sexualitatea adultă*. Totodată, confruntarea oedipiană are efecte structurante pentru psihicul uman, cristalizarea supraeului, care este expresia interiorizării interzicerii incestului și paricidului, succedând depășirii oedipului. Urmează o îndelungată perioadă de diminuare a activității sexuale, numită din acest motiv „perioadă de latență", care desparte „mica pubertate" de marea pubertate.

---

* N-am insistat asupra modului în care se „rezolvă" complexul Oedip în interiorul triangulării familiale și asupra rolului „castrării" în acest proces, pentru că aceasta m-ar fi îndepărtat de problema hedonismului, adâncindu-mă, împreună cu cititorul, prea mult în psihologia inconștientului. Recomand cititorului interesat de acest aspect consultarea *Vocabularului psihanalizei*, de Laplance și Pontalis, tradus la Editura Humanitas în 1994.

1.5. Dublul început al vieții sexuale

Descoperirea și mai ales teoretizarea sexualității infantile de către Freud, sexualitate despărțită de sexualitatea adultă prin cortina temporală a perioadei de latență, singularizează ființa umană în lumea vie prin existența unui dublu început al activității sexuale. Acest fapt ar avea, în viziunea întemeietorului psihanalizei, semnificații extrem de importante: atât posibilitatea de a realiza performanțele înalte ale culturii superioare, cât și reversul acestora, nevroza, derivă de aici. Ambele țin de particularitățile unice ale instinctului sexual uman. Plasticitatea incomparabil mai mare decât a instinctului alimentar, de exemplu, creează premisele sublimării, ale utilizării energiei sexuale în scopuri nesexuale, culturale. Parcursul îndelungat și complicat al dezvoltării psihosexuale constituie temeiul apariției fixațiilor la diferite momente sale satisfacerii sexuale infantile, ale blocării dezvoltării și implicit, ale nevrozei, înțeleasă ca o dublă incapacitate: de a abandona definitiv lumea paradisiacă a primei copilării și de a accepta deplin cerințele legii culturale.

Un al treilea destin posibil al pulsiunii sexuale, în afara sublimării și refulării este perversiunea, care nu este nimic altceva decât manifestarea unor aspecte ale sexualității infantile în formă nemodificată, ca și cum indivizii perverși ar refuza să abandoneze plăcerea ca scop în sine și s-o înregimenteze, în calitate de plăcere preliminară, sub egida plăcerii-mijloc întru reproducere. Dacă Freud considera că nevroza este negativul perversiunii, adică negarea blocantă a acesteia, formularea sa poate fi inversată, putându-se spune că perversiunea este pozitivul nevrozei. Dacă sublimarea reprezintă victoria constructivă, iar nevroza victoria distructivă a culturii asupra naturii, în perversiune natura își celebrează victoria asupra culturii.

Fragmentarea dezvoltării sexuale în două etape distincte și separate printr-o întinsă perioadă de timp ar explica și

amnezia care lovește prima etapă. O dată cu declinul complexului Oedip și instalarea supraeului și a apărărilor de tipul scârbei și rușinii împotriva unor tendințe parțiale, viața infantilă a libidoului cade în uitare. Fiind separată de conștiință printr-o barieră de apărări, istoria infantilă a libidoului, care alcătuiește acum inconștientul, devine o istorie secretă, pe cât de contestată, pe atât de eficientă. Conștiința nu mai știe și nu mai vrea să știe de avatarurile plăcerii din primii ani de viață. Firescul trecutului este condamnat și, pentru că nu poate fi desființat, este negat ca existență reală sau posibilă. Paradisul pierdut devine infern renegat.

1.6. Dovezi indirecte despre existența sexualității infantile

În luptă cu rezistențele celorlalți și cu propriile rezistențe, Freud adună conștiincios, vizând ca de atâtea alte ori exhaustivul, probe în favoarea existenței sexualității infantile. Alături de probele directe, pe care le furnizează psihoterapia psihanalitică, sexologia și observația, sunt inventariate și probele indirecte. De acest tip sunt „teoriile“ despre sexualitate pe care le elaborează copiii ca rezultat al unor adevărate cercetări. Dacă nu ar exista sexualitate infantilă, copiii nu ar manifesta interes pentru propria sexualitate, precum și pentru sexualitatea adulților. Teoriile infantile asupra sexualității, care pot fi regăsite în forme modificate în mituri și basme, se concentrează asupra a două mari probleme: a) de unde vin copiii? și b) diferența anatomică dintre sexe. Toate aceste teorii exprimă atât ignoranța autorilor lor în ce privește sexualitatea genitală adultă (necunoașterea existenței vaginului, a actului sexual și a finalității sale reproductive), cât și particularitățile sexualității infantile.

Răspunsul cel mai frecvent la prima întrebare se referă atât la concepție, cât și la naștere. Așa cum se întâmplă în basme, concepția are un caracter alimentar, fiind provocată de ingerarea unui anumit aliment. Apoi, copilul este purtat în burta mamei, unde se dezvoltă și de unde se naște prin ombilic sau prin intervenție „chirurgicală", așa cum se întâmplă în „Scufița roșie". În spatele acestei variante mai târzii, ulterioare refulării componentei anale a sexualității, se ascunde ceea ce Freud numește „teoria cloacală"[25]. Necunoscând decât orificiul anal, copilul presupune că nașterea are o natură excremențială, ceea ce face cu putință ca și băieții să pună pe lume copii, așa cum credea micul Hans, de exemplu.

„Teoria sadică asupra coitului" exprimă viziunea infantilă asupra naturii actului sexual, viziune impregnată de componenta sadică a sexualității infantile. Observarea accidentală a coitului parental îl determină pe copil să vadă în el „ceva pe care partea mai puternică îl impune cu forța părții mai slabe", comparabil cu ceea ce se întâmplă în conflictele dintre copii.[26]

Diferența anatomică dintre sexe este negată în teoria infantilă corespunzătoare perioadei de început a stadiului falic, conform căreia atât băieții cât și fetele sunt dotați cu penis. Nu numai clinica psihanalitică înregistrează acest fenomen, deosebit de evident în cazul micului Hans, ci și mitologia și literatura inspirată din ea, exemplul cel mai cunoscut din ultima categorie fiind, poate, sfinxul, care prezintă atât caractere sexuale feminine, cât și masculine. În momentul respectiv, nu numai băieții, ci și fetele se consideră dotate cu penis. Când recunoașterea diferenței anatomice dintre sexe devine, mai târziu, inevitabilă, ea este atribuită unei privări de penis, unei „castrări".

Fatalmente eronate, teoriile infantile documentează pe lângă existența sexualității infantile, legătura dintre cunoaștere și sexualitate. Deși Freud nu derivă interesul cognitiv

exclusiv din sexualitate, implicată direct fiind doar tendința parțială a plăcerii de a privi (*Schaulust*), adică un fel de curiozitate vizuală, cealaltă componentă majoră, chiar primordială, aparținând instinctului de dominație, totuși pulsiunea de cunoaștere are o importantă conexiune cu sexualitatea. Nu numai că, din interior, este alimentată și de curiozitatea sexuală, nu numai că sexualitatea celorlalți este un stimul incitant, dar eșecul teoriilor infantile de a da un răspuns adecvat la întrebările puse blochează durabil dorința de cunoaștere.

1.7. Este copilul un „pervers polimorf"?

Dacă trecem în revistă concluziv, împreună cu Freud, sursele și mijloacele plăcerii sexuale infantile, constatăm în același timp multitudinea și varietatea lor, bogăția lor infinit mai mare decât a sexualității adulte orientate spre reproducere. Nu numai excitarea zonelor erogene, activate pe rând în virtutea unui program biologic prin exercitarea funcțiilor vitale, nu numai instinctele parțiale, dar și sensibilitatea cutanată generală, mișcările ritmice ale corpului (legănatul, mersul cu trenul), activitatea musculară în genere, afectele puternice, fie ele și negative (spaima), chiar activitatea intelectuală pot fi sursă de plăcere sexuală cu finalitatea în sine însăși. Dacă o parte a acestor plăceri și a activităților care le produc se regăsesc la adult ca formă exclusivă a vieții sexuale, atunci ele primesc numele de „perversiuni", de devieri de la sexualitatea genitală adultă, reproductivă. Pornind de aici, Freud emite afirmația șocantă atunci, la sfârșit de ev victorian, șocantă și acum la începutul mileniului III, că trebuie să vedem în copil un „pervers polimorf". Într-o formulare exactă, ideea ar consta în următoarele: „…ni s-a impus punctul de vedere că predispoziția la perversiuni reprezintă predispoziția originară universală a instinctului sexual

uman, din care se dezvoltă comportamentul sexual normal, datorită unor modificări organice și unor inhibiții psihice survenite pe parcursul maturizării“[27]. Are Freud dreptate să vadă în copil un pervers polimorf? Este el consecvent cu sine însuși în această apreciere?

Dacă facem abstracție de intenția de a șoca, deloc exclusă, atunci devine evidentă de la prima vedere dificultatea de a exprima idei noi cu un limbaj vechi. Constatăm, așadar, că prima parte a propoziției freudiene, care conține judecata de valoare incriminantă, este anulată de partea a doua în care perversiunea este dizolvată prin universalizare pe baza caracterului înnăscut. Căci nu există perversiune în sens propriu decât în calitate de comportament minoritar. În al doilea rând, normalitatea este echivalată în mod tradițional și arbitrar cu sexualitatea genitală adultă, în timp ce sexualitatea „perversă“ a copilului este tot atât de normală pentru prima etapă a vieții, conform chiar logicii lui Freud.

Un examen mai atent al relației sexualității infantile cu perversiunea ne arată că de fapt că este vorba de o falsă problemă. Atâta timp cât copilul nu poate alege între două tipuri de sexualitate, așa cum se întâmplă în cazul adultului, sexualitatea pe care o dezvoltă în mod spontan, natural, nu ca urmare a intervențiilor adultului (seducția), nu poate fi decât normală, și nicidecum perversă. Calificativul de „perversă“ pe care i-l aplică Freud trebuie înțeles mai curând ca un fel de exagerare menită a sublima diferența calitativă a sexualității infantile în raport cu sexualitatea adultă, diferență tot atât de mare ca diferența dintre perversiune și sexualitatea genital-reproductivă. Altă ipoteză explicativă, alături de cele menționate mai sus (intenția de a șoca și exagerarea urmărind efectul scoaterii în relief), ar fi incapacitatea lui Freud de a se desprinde complet de mentalitatea victoriană cristalizată în limbaj, pe care gândirea sa o subminează.

1.8. Fundamentul biologic al sexualității infantile

În disputa în jurul dimensiunii biologice în psihanaliză, a determinismului biologic al sexualității infantile și inconștientului s-a angajat, în anii ′50, cunoscutul antropolog și psihanalist Géza Róheim, unul din puținii autori care invocă teorii biologice în deplină cunoștință de cauză. Scopul demersului său este de a demonstra pe această cale determinarea biologică a sexualității infantile, universalitatea complexului Oedip și, implicit, unitatea genului uman la nivelul inconștientului, existența unei naturi umane, împotriva încercărilor antropologiei culturale și culturalismului american de a supralicita relativist diferența în dauna unității genului uman.

Criticile cele mai îndreptățite aduse bazei biologice pe care Freud așezase edificiul psihanalizei vin, după Róheim, din partea culturalismului sau neofreudismului. Atât principiul transmiterii ereditare a caracterelor dobândite, cât și legea recapitulării susținută de Haeckel, conform căreia ontogenia repetă filogenia, arată reprezentanții culturalismului, sunt contestate de biologia contemporană. Primul integral, ceea ce pune în discuție înrădăcinarea biologică a complexului Oedip (Freud susținea că achizițiile culturale succesive uciderii tatălui hoardei primitive, a trecerii în act a tendințelor oedipiene originare, s-ar fi transmis lamarkist), cea de a doua, parțial, în sensul că în sfera valabilității sale nu este inclus umanul. Din aceste noi poziții în biologie, pe care Róheim le împărtășește, culturaliștii derivă nu numai falsitatea poziției lui Freud, ci în același timp falsitatea oricărei tentative de întemeiere biologică a psihanalizei, pe care o incriminează ca „biologism". Pentru a mă referi doar la complexul Oedip, unul din conceptele centrale ale psihanalizei freudiene, acesta devine, în viziune culturalistă, un fenomen istoric, deoarece este un fenomen cultural, produs al societății patriarhale și capitaliste.

Pentru Róheim, chiar dacă psihanaliza și-a pierdut fundamentul biologic pe care i-l atribuia Freud și care întemeia unitatea genului uman la nivelul inconștientului, există în biologia contemporană teorii care pot îndeplini cu mai mult succes același rol, ceea ce permite menținerea determinării biologice a sexualității infantile și, implicit, a unității geniului uman. În această situație se află teoria foetalizării emisă de anatomistul danez Bolk, a cărei esență poate fi redată de formularea „omul este un foetus de primat care a atins maturitatea sexuală"[28], teorie care tematizează, explică și evaluează consecințele faptului de observație curentă al extrem de lentei dezvoltări a progeniturii umane, unică în lumea vie.

Încă din 1895 John Fiske de la Harvard teoretizează corelația dintre complexitatea organismului și ritmul lent al dezvoltării, ceea ce atrage după sine o prelungire a îngrijirilor parentale de care beneficiază progenitura. Necesitatea biologică din care se naște familia umană este activă încă în lumea primatelor. Warden (1936), în *The Emergence of Human Culture*, tratează pe larg dezvoltarea prelungită a omului, comparativ cu a primatelor, fapt care ar atesta, în concepția lui Róheim, acceptarea unanimă a fenomenului. Zece ani mai târziu, Hooton descrie succint certitudinea că „lungimea perioadei prenatale și prelungirea neajutorării infantile la om și maimuțele antropoide constituie condițiile prealabile ale înaltei dezvoltări finale a sistemului nervos și a capacităților mentale ale acestor familii"[29]. Briffault, care studiază comparativ ritmul de creștere în lumea vie, constată că la om diferența între momentul maturizării sexuale și cel al încheierii dezvoltării biologice este considerabilă, de 12 ani, în timp ce la leu și tigru, de un an, la babuin de doi ani, iar la gorilă de trei ani. Dudley J. Morton, un alt precursor al lui Bolk, sesizează un aspect nou: datorită ritmului extrem de lent de dezvoltare, omul va conserva anumite trăsături infantile pe care maimuțele

antropoide contemporane le abandonează pe parcursul dezvoltării.

Abia la Bolk (1926), idei de acest tip alcătuiesc, împreună cu fapte și idei noi, teoria completă a foetalizării. Preocupat nu de ființa din care s-a dezvoltat omul, ci de procesul care l-a produs, Bolk constată că trăsăturile anatomice primare ale omului, cum ar fi ortognatismul, absența părului, pierderea pigmentației pielii, forma urechii, pliul mongoloid, poziția centrală a *foramen magnum*, greutatea creierului, persistența suturilor craniene, labiile mari la femeie, arhitectura mâinii și piciorului, forma pelvisului, poziția ventrală a vaginului sunt, în ontogeneza primatelor, trăsături tranzitorii, trăsături foetale, care sunt abandonate, în timp ce la om se permanentizează. De aici afirmația că omul este un foetus de primat. Cauza care ar inhiba la om procesul de dezvoltare ontogenetică ar fi de natură endocrină și s-ar putea datora schimbării alimentației, cum ar fi trecerea de la hrănirea ierbivoră la cea omnivoră sau carnivoră.

Consecințele foetalizării sunt extrem de importante pentru particularitățile omului care interesează psihanaliza. Pe de o parte, dezvoltarea lentă și prelungită a progeniturii face necesară, pentru supraviețuirea sa, colaborarea îndelungată a părinților, ceea ce creează premisele biologice ale familiei, terenul apariției complexului Oedip. Pe de altă parte, întârzierea dezvoltării somatice se asociază cu (sau creează) precocitatea sexuală. „Echipamentul sexual este gata la copilul mic înainte ca hormonul să fie secretat în cantități suficiente.“[30] După Perloff, autor citat de Róheim, trei elemente esențiale ale comportamentului sexual al adultului, și anume tumescența organului, mișcarea ritmică a pelvisului, reacția neuro-musculară intensă, specifică orgasmului, sunt funcționale încă de la naștere. De asemenea, ovulul este matur la vârsta de cinci ani, fapt care nu numai că ilustrează concludent discrepanța dintre soma și

germene la om, dar indică în plus un stadiu arhaic al omului, când maturitatea somatică și sexuală coincideau. De altfel, maimuțele antropoide ating maturitatea sexuală chiar la vârsta de cinci ani.

Precocitatea sexuală a omului confirmă nu numai viziunea lui Freud despre determinarea biologică a sexualității infantile și implicit universalitatea complexului Oedip, ca un argument suplimentar în favoarea acestor teze putând fi invocată și descoperirea sexualității pregenitale la primate[31], caracterizate și ele de o dezvoltare lentă, al cărei ritm nu-l egalează însă pe cel al omului, ci și ideea de sorginte psihanalitică referitoare la faptul că cel mai reprimat instinct al omului este cel sexual. Tocmai datorită precocității sexualității în raport cu soma, psihicul uman trebuie să dezvolte un sistem de apărare care să o reprime, proiecteze sau prelucreze. „Morala noastră sexuală este bazată pe juvenalizarea noastră“, scria Róheim[32].

De asemenea, alte fenomene studiate de psihanaliză, cum ar fi regresia și conflictul, își află, după Róheim, fundamentul biologic în foetalizare. Pentru că la naștere omul este cel mai neinstrumentat animal, caracterizat de o naștere prematură chiar în raport cu specii înrudite îndeaproape, cum ar fi cimpanzeul sau macacul, fantasma întoarcerii la stadiul intrauterin, când beneficia de protecție absolută, este lucrul cel mai firesc cu putință. De aceea, în viziunea lui Róheim, teoria despre traumatismul nașterii sau despre caracterul traumatic al primului an de viață emisă de Otto Rank este valabilă. Mandalele descrise de Jung ar simboliza și ele aceeași dorință de regresie până la faza existenței uterine.

Conflictul intrapsihic, un alt apanaj al speciei om, derivă și el din ritmul extrem de lent de dezvoltare și din starea de neajutorare a progeniturii la naștere. Datorită particularităților sale biologice, care-i asigură un grad sporit de plasticitate, omul nu a dezvoltat sistemul neurologic, pre-

zent la celelalte animale, care face imposibil conflictul, o singură motivație alimentând comportamentul în același moment. Pentru a folosi împreună cu Róheim metafora vaporului, putem spune că animalul e un vapor condus pe rând de mai mulți comandanți, în timp ce omul este ghidat de un comitet divizat. Structura psihică are, la om, menirea de a controla conflictul, ceea ce se reflectă inevitabil în planul culturii, al cărei scop ultim este tocmai stabilizarea conflictului. În primii ani de viață, refularea, deși poate avea mai târziu drept consecință nevroza, este un mecanism de apărare indispensabil, care răspunde unei necesități biologice.

2. Hedonismul în istoria filosofiei. O parafrază marcusiană

Studiile dedicate hedonismului sunt, de obicei, fie partizane și unilaterale, fie neutre și lipsite de orice relief. Primele sunt fie critice și negatoare, atunci când sunt realizate din punctul de vedere al raționalismului, așa cum este cazul abordării hegeliene din *Prelegeri de istoria filosofiei*, fie apologetice. Ultimele pot fi găsite fatalmente printre articolele de dicționar filosofic sau istoria filosofiei de tip Bréhier. În acest context, amplul articol al lui Herbert Marcuse din 1938, „Contribuții la critica hedonismului"[33] constituie o excepție prin echilibrul atitudinii, care evidențiază atât limitele, cât și meritele hedonismului dintr-o perspectivă care pune spiritul (filosofia) în legătură cu lumea socială și biopsihică.

Analizat pe baza exprimărilor sale paradigmatice din Antichitate — filosofia cirenaicilor (hedonismul pozitiv) și filosofia epicureicilor (hedonismul negativ) — hedonismul apare într-o lumină nouă. I se recunosc merite importante,

iar în privința limitelor se insistă asupra unor aspecte nesesizate de alți filosofi. Reformulând ideile lui Marcuse în termeni antropologici, se poate spune că, prin derivarea fericirii din plăcere, hedonismul a menținut în atenție, ca parte a umanului, „posibilitățile și necesitățile senzoriale", ceea ce constituie o pledoarie specifică, deși abstractă pentru libertate. Hedonismul s-a opus viguros legitimării nefericirii umane prin „interiorizarea" fericirii: nesatisfacerea posibilităților și necesităților senzoriale este acceptată și ascunsă prin plasarea fericirii la nivel sufletesc și spiritual. Pentru hedonism, plăcerile trupului sunt superioare celor sufletești, după cum durerile trupului sunt mai rele decât durerile sufletești. În viziunea lui Marcuse, hedonismul este un protest împotriva „universalului autonomizat", protest ilustrat mai ales prin învățătura cirenaicului Theodor, care considera că înțeleptul nu trebuie să-și sacrifice viața pentru patrie și nici să-și risipească știința în folosul proștilor. În pofida neadevărului său, la care mă voi referi mai departe, „hedonismul a menținut în mod ferm revendicarea fericirii împotriva oricărei idealizări a nefericirii"[34].

Deși între cirenaici și epicureici există deosebiri importante, ambelor școli le este comună atitudinea necritică față de necesitățile senzoriale din a căror satisfacere derivă plăcerea și, implicit, fericirea. Cirenaicilor, care reprezintă varianta radicală a hedonismului și care susțineau că plăcerea particulară e scopul urmărit de om, că suma plăcerilor particulare dă conținut fericirii, că diferența dintre plăceri nu are nici o importanță și că evaluarea morală a plăcerilor nu derivă din natura lor, ci din convenție, Marcuse le reproșează în primul rând incapacitatea de a distinge între interesele și necesitățile adevărate și interesele și necesitățile false. Nevoile umane nu sunt supuse examenului critic din perspectiva adevărului, ci considerate ca fiind valoroase așa cum sunt. Însă necesitățile umane conțin în ele, înaintea satisfacerii, strivirea, refularea, neadevărul carac-

teristice momentului istoric respectiv, particularități care-și pun amprenta asupra satisfacerii și plăcerii însoțitoare. Plăcerea în sine nu poate constitui criteriul adevărului și falsului, deși falsitatea unei plăceri nu-i anulează realitatea psihică, așa cum falsitatea unei reprezentări nu-i anulează realitatea.

Incapacitatea hedonismului de a aplica plăcerii și fericirii criteriul adevărului nu este, pentru reprezentantul Școlii de la Frankfurt, o eroare logică sau epistemologică, ci o inevitabilă limită istorică, expresia spirituală a unei organizări sociale definită de penurie și de distribuirea inechitabilă a penuriei. Într-o astfel de societate (cea antică), munca și fericirea se opun ireconciliabil, ținând de moduri de existență diferite — sclavi și oameni liberi. Caracterul particular și subiectiv al fericirii în concepția hedonistă, limitarea fericirii doar la consum, ar exprima ruptura dintre consum și producție în societatea antică. De aceea, dimensiunea viabilă a hedonismului nu poate fi valorificată printr-o nouă filosofie, ci doar în condițiile în care organizarea socială se va ghida după un alt principiu, în termenii din *Eros și civilizație,* celebra lucrare ulterioară a lui Marcuse, după un principiu nonrepresiv al realității, diferit de „principiul randamentului".

Nu numai în privința subiectului plăcerii se arată hedonismul necritic, ci și în planul obiectului. Ca și nevoile subiectului, obiectul este dat, situându-se dincolo de adevăr și fals. Natura obiectului generator de satisfacere și plăcere capătă o importanță deosebită în societatea de consum, care produce bunuri nu numai pentru satisfacerea nevoilor existente, ci și pentru a da naștere unor noi necesități, care să stimuleze consumul, ceea ce conduce la formarea unui adevărat „cerc virtuos" din punct de vedere al funcționării sale, dar nu și din perspectiva individului. Așadar, sentimentul de plăcere însoțește și satisfacerea unor nevoi create artificial prin obiecte noi, satisfacere care

nu îmbogățește individul, ci dimpotrivă, îl sărăcește, aservindu-l sistemului.

Dacă hedonismul cirenaic, care nu diferențiază plăcerile, nefiind interesat de natura necesităților și a obiectelor, ar putea fi echivalat cu acțiunea principiului plăcerii în forma sa genuină, hedonismul epicureic, în cazul căruia înregistrăm încercarea de a aborda selectiv plăcerile, ar putea fi considerat un corespondent al principiului realității, care reprezintă forma modificată a principiului plăcerii. Deși menține ideea că plăcerea este bunul suprem, epicureismul operează o diferențiere a plăcerilor, care urmează a fi realizată prin intervenția rațiunii, din perspectiva consecințelor acestora. Plăcerile care conduc la consecințe neplăcute sunt evitate, fiind preferate acele plăceri care nu intră în conflict cu regulile ordinii stabilite. Acesta e singurul sens în care plăcerea este confruntată cu problema adevărului, sens care are o relevanță practică, urmărind evitarea durerii (legată de conflict) și asigurarea durabilității plăcerii. De aici denumirea de hedonism negativ.

Problema adevărului plăcerii și a obiectivității fericirii a reprezentat o preocupare constantă a orientărilor raționaliste, subliniază Marcuse. Acestea au insistat asupra dimensiunii spirituale a omului, singura care poate constitui fundamentul unei lumi umane comune care să depășească singularitatea indivizilor izolați. Doar legile rațiunii, identice la toți oamenii, pot asigura agregarea durabilă a indivizilor. Dacă fericirea constă în satisfacerea tuturor necesităților umane, atunci raționalismul respinge pe bună dreptate caracterul particular și subiectiv al principiului hedonismului în numele socialității care impune depășirea însingurării indivizilor, falsificare a relațiilor umane. Raționalismul pledează pentru obiectivitatea fericirii și pentru considerarea plăcerii din perspectiva adevărului. De asemenea, un alt merit al raționalismului (german) ar fi teoretizarea legăturii necesare dintre libertate și fericire. În filosofia

modernă, hedonismul a fost combătut tocmai pe baza principiului libertății. Astfel Kant a respins principiul p1ăcerii ca fiind contingent, opus autonomiei persoanei. La Fichte plăcerea e ceva involuntar, pentru că depinde de coincidența dintre lumea exterioară și cerințele individului, care depășește puterile subiectului.

Tot atât de unilateral ca hedonismul, raționalismul sacrifică satisfacerea dorințelor și trebuințelor senzoriale, cărora le asociază reputația proastă a nonapartenenței la uman. Morala raționalistă admite doar satisfacerea trebuințelor fiziologice minime, condiție a supraviețuirii subiectului rațional, plăcerea ca mijloc pentru atingerea altor scopuri. Atitudinea raționalismului modern față de plăcerea sexuală este extrem de semnificativă în acest sens. Marcuse îl citează pe Spinoza, care afirma că „trebuie să te dedai plăcerii doar în măsura în care menținerea sănătății cere acest lucru", pe Leibniz, pentru care plăcerea simțurilor este doar hrană, leac, întăritor, precum și pe Fichte, care vede în procreere scopul plăcerii sexuale și consideră că utilizarea facultăților de zămislire doar pentru plăcere definește desfrâul. Încercarea lui Platon sau Aristotel de a reuni rațiunea și plăcerea prin afirmația că exercitarea rațiunii trebuie să procure plăcerea supremă, deoarece rațiunea e cea mai înaltă facultate a omului, s-a dovedit infructuoasă.

Din perspectiva teoriei critice, dihotomia hedonism-raționalism este expresia unei situații istorice, așa încât ea poate fi depășită doar pe terenul realității sociale și nu în plan filosofic. Forma rațională a societății, ale cărei posibilități lucrările mai târzii ale lui Marcuse le decelează în societatea occidentală contemporană, se va baza pe principiul satisfacerii trebuințelor indivizilor, ceea ce face dreptate revendicărilor hedonismului. În același timp, funcționarea socială după un principiu nerepresiv va permite aproximarea obiectivității fericirii și a adevărului plăcerii.

2.1. Locul psihanalizei

Spre deosebire de cea de a doua teorie despre instincte, care are, așa cum cititorul poate constata într-unul din subcapitolele următoare, un evident și declarat caracter filosofic, teoria despre sexualitatea infantilă are mai curând un caracter științific. Finalitatea sa nu este de a postula că dimensiunea senzorial-apetitivă reprezintă singură esența omului, ceea ce atrage după sine drept consecință practică ideea că sursa fericirii este plăcerea, asemenea hedonismului filosofic, ci de a demonstra, pe baza unei acumulări de fapte incontestabile, ponderea și semnificația deosebite pe care le are plăcerea în economia psihicului uman. În timp ce filosofia hedonistă pleacă de la o opțiune care-i întemeiază postulatele prime, psihanaliza, asemeni științei, pornește de la faptele clinice pe care le coroborează cu faptele culese de sexologie. Dacă în filosofie ideea că omul este o ființă a plăcerii se află la început de drum și nu are nevoie de nici o demonstrație, în psihanaliză aceeași idee apare drept concluzia unei cercetări. Acest fapt explică și contrastul între sărăcia informațiilor pe care le oferă filosofia hedonistă despre plăcere și bogăția dezvoltărilor freudiene pe aceeași temă. Nu numai că reprezentanții hedonismului nu aveau instrumentele de cunoaștere pentru a oferi o teorie bogat articulată despre plăcere, dar ei nici nu aveau nevoie de așa ceva în măsura în care, ca demers filosofic tradițional, gândirea lor pleacă de la o idee preconcepută.

Existența în domeniul sexualității a unei plăceri mijloc, subordonate unui scop suprapersonal (reproducerera) și a unei plăceri scop în sine (produsă de tendințele parțiale și zonele erogene ale sexualității infantile), varietatea surselor din care se constituie sexualitatea infantilă, contingența obiectului și plasticitatea instinctului sexual, toate acestea nu puteau fi descoperite de un demers de tip filosofic, fatalmente globalizator și superficial, ci doar de o investi-

gație de tip științific, care ia ca punct de plecare faptele și nu opțiuni axiologice concretizate ideatic.

Deosebirea dintre hedonismul filosofic și hedonismul psihanalizei poate fi urmărită și în domeniul practic. În timp ce filosofia hedonistă nu ezită să recomande plăcerea ca unicul scop al acțiunii umane, aducător de fericire, psihanaliza, ca demers de tip științific, nonnormativ, se mulțumește să descrie urmările dezastruoase pentru sănătatea psihică ale privării de plăcere. Așa cum practicantul psihanalizei nu-i recomandă pacientului său cum să utilizeze energia eliberată de terapie, teoreticianul psihanalizei, deși deține, în baza experienței clinice, cunoștințe despre consecințele sărăciei satisfacției senzoriale, nu le convertește în exortație — „pentru a fi sănătoși și fericiți trebuie să acumulați o cantitate suficientă de plăcere!" —, ci se limitează la un demers descriptiv și explicativ referitor la formele alienării prin privare de plăcere. Această atitudine este paradigmatic ilustrată de lucrarea lui Freud *Disconfort în cultură.*

3. Freud — critic al culturii

Deși lucrarea amintită începe printr-o profesiune de credință hedonistă — scopul vieții umane este fericirea, scop care poate fi atins fie prin acumulare de plăcere, în spiritul filosofiei cirenaicilor, fie prin evitarea neplăcerii și durerii, în spiritul filosofiei epicureicilor —, urmarea sa nu este recomandarea acțiunilor aducătoare de plăcere. În manieră științifică, Freud trece în revistă metodele pe care le folosește omul pentru a-și atinge scopul, ceea ce funcționează și ca o demonstrație implicită a afirmației inițiale despre importanța plăcerii, precum și factorii care se împotrivesc fericirii.

Dintre metodele individuale de atingere a fericirii prin obținere de plăcere sau prin evitarea neplăcerii, atenția întemeietorului psihanalizei este reținută mai întâi de intoxicarea chimică. Introducerea în corp a anumitor substanțe artificiale — euforizantele — are un dublu efect: pe de o parte, ni se provoacă senzații nemijlocite de plăcere, pe de alta, simțurile noastre devin insensibile la durere. Reversul acțiunii unor asemenea substanțe ar fi, după Freud, faptul că „fac să se piardă inutil mari resurse energetice, care ar fi putut fi folosite pentru îmbunătățirea destinului uman" [35].

Evitarea neplăcerii provocate de contrarierea dorințelor noastre de către realitate poate fi obținută prin influențarea propriilor dorințe, a instinctelor sau pulsiunilor din care se alimentează dorințele. Dacă dorințele sunt atenuate sau chiar mortificate, suferința se diminuează sau chiar dispare. O modalitate extremă, preferată în culturile orientale, este mortificarea pulsiunilor prin care se atinge fericirea ca absență a suferinței. Omul occidental a optat pentru controlul pulsiunilor prin instanțele psihice purtătoare ale normelor sociale, ceea ce conduce doar la scăderea durerii și suferinței. Ambele căi presupun doar un câștig negativ și o simultană reducere a posibilităților de obținere a plăcerii sau chiar anularea lor.

Sublimarea reprezintă o altă tehnică de apărare împotriva suferinței. Scopurile urmărite de instincte, în special de instinctul sexual, sunt înlocuite cu alte scopuri care să absoarbă libidoul, așa încât să fie evitată frustrarea aducătoare de neplăcere sau suferință. Plăcerile muncii intelectuale, științifice sau artistice iau locul plăcerilor nemijlocit legate de scopurile sexuale. Ele evită frustrarea scopurilor sexuale, dar intensitatea lor este mult mai scăzută decât a sexualității satisfăcute. Pe deasupra, o asemenea metodă are și dezavantajul unei aplicări restrânse. Capacitatea de sublimare este o trăsătură transmisă ereditar, pe care natura a împărtășit-o cu zgârcenie.

Procedeul religios se distinge prin radicalitatea cu care neagă realitatea cauzatoare de suferințe. În ruperea de realitate constă nu numai forța, ci și slăbiciunea religiilor. Realitatea nu va sprijini în nici un fel realizarea plăsmuirilor „delirante“ prin care este negată. Ca „deliruri în masă“, religiile nu vor fi recunoscute niciodată ca atare de către practicanții lor.

Una din tehnicile cele mai eficiente de a obține plăcere și fericire este iubirea. Disprețuind plăcerea negativă a evitării suferinței, iubirea se angajează mai mult ca oricare altă metodă în realitate. Una din formele cele mai importante ale iubirii — iubirea sexuală — depinde de o persoană exterioară și oferă una din cele mai puternice senzații de plăcere și fericire. Dezavantajele sunt proporționale cu avantajele, căci suferința din iubire este printre cele mai dificil de suportat.

Pentru Freud, ca adevărat reprezentant al mentalității secolului al XIX-lea sau al principiului randamentului, cum ar spune Marcuse, metoda colectivă a culturii este de preferat oricăreia dintre metodele individuale: „Există însă și o altă cale, mai bună, în care, ca membrii ai comunității umane, luăm în stăpânire natura cu ajutorul tehnicii conduse de știință și o supunem voinței umane. Apoi toți lucrează pentru fericirea tuturor.“[36] Din păcate și în acest caz prețul plătit pentru plăcerea și fericirea obținute prin modificarea realității în sensul nevoilor umane este considerabil. Căci cultura este una din principalele surse ale nefericirii omului.

Înainte de a-l seconda și comenta pe Freud în inventarierea cauzelor de disconfort în cultură și a variantelor sale, este necesar să precizez sensul atribuit culturii. Precizarea este indispensabilă datorită confuziilor introduse de diferitele traduceri. Atât traducătorii francezi, cât și cei englezi sau americani au redat univocul termen german „Kultur“ prin „civilisation“ (*Malaise dans la civilisation*) sau

„civilization" (*Civilization and Its Discontent*), ceea ce, dată fiind distincția dintre civilizație și cultură în filosofia culturii interbelice, ar putea lăsa impresia că întemeietorul psihanalizei se referă preponderent sau chiar exclusiv la cultura materială. Însă o asemenea perspectivă ar fi falsificatoare, deoarece, în accepția freudiană, cultura înglobează atât aspectul material, cât și cel spiritual. Definiția operantă în *Disconfort în cultură* are următorul enunț: „Ne este suficient deci să repetăm că termenul «cultură» desemnează întreaga sumă a activităților și amenajărilor prin care viața noastră s-a îndepărtat de cea a strămoșilor noștri animali și care servesc pentru două scopuri: apărarea omului împotriva naturii și reglementarea relațiilor dintre oameni."[37]

Deși cultura este, în intenționalitatea sa, o formă de a crea condițiile pentru fericire, trei dintre sursele majore de nefericire — natura cu forța sa copleșitoare, slăbiciunea și fragilitatea ființei umane, relațiile dintre oameni în familie, stat, societate — constituind obiective specifice ale amenajărilor și reglementărilor culturale, ea devine la rândul său cauză a nefericirii, poate cea mai importantă dintre ele. Ceea ce se câștigă în privința securității fizice și psihice se pierde din punctul de vedere al plăcerii. Evitarea durerii și a suferinței devine principalul adversar al obținerii de plăcere, atât de importantă pentru asigurarea fericirii. „La ce ne folosește restrângerea mortalității infantile, se întreabă pe bună dreptate Freud, dacă tocmai ea ne obligă la cea mai severă abținere în procreere, astfel încât per ansamblu, noi nu procreăm mai mulți copii decât pe vremurile de dinaintea dominației igienei, în schimb a pus viața noastră sexuală în căsnicie sub condiționări severe și probabil a lucrat împotriva selecției naturale binevenite? Și, în final, la ce ne folosește o viață lungă dacă ea este atât de grea, de săracă în bucurii și plină de suferință, încât putem întâmpina moartea numai ca o scăpare?"[38]

Acest paradox al culturii ar putea fi înțeles, crede Freud, dacă urmărim modul în care a luat naștere cultura. Asumându-și, ca un savant autentic, insuficiența propriilor cunoștințe în fața unei probleme atât de dificile, medicul vienez avansează totuși o ipoteză. Doi ar fi fost genitorii culturii umane: Eros și Ananke. Familia primatelor s-a transformat în familie umană în momentul în care sexualitatea și-a pierdut caracterul sezonier și a devenit permanentă. În felul acesta, masculul se atașează de o anumită femelă, iar femelele, preocupate de binele progeniturii, rămân atașate de masculii cei mai puternici. Pe de altă parte, necesitatea exterioară presează în aceeași direcție a creării de grupuri umane tot mai numeroase, mult mai eficiente în lupta cu natura. „Viața comunitară era astfel dublu fundamentată: prin constrângerea la muncă pe care a creat-o necesitatea exterioară și prin puterea iubirii care nu dorea să despartă bărbatul de obiectul său sexual, femeia de partea ruptă din ea, copilul. Eros și Ananke au devenit și părinții culturii omenești.“[39] Succesul colaborării celor două forțe cosmice n-ar fi trebuit pus în discuție. Fericirea oamenilor părea asigurată. Și totuși, cultura, care a apărut ca un răspuns la dificila condiție a omului, este considerată a fi una din cauzele principale ale nefericirii sale. Examinând mișcarea dezvoltării culturale, Freud o va detalia. Contribuția sa se bazează în primul rând pe experiența de psihanalist al nevrozelor.

Tocmai studierea nevrozelor, aflate în puternică expansiune la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, într-o societate dominată de severa morală victoriană, i-a permis lui Freud să constate că Ananke și Eros nu colaborează atât de armonios și că disfuncțiile acestei colaborări constituie una din principalele surse ale nefericirii omului. Cerințele impuse de Ananke pot fi realizate doar prin mobilizarea celei mai mari părți a energiei Erosului.

3.1. Restrângerea plăcerii sexuale

Parazitarea Erosului de către Ananke este exprimată de Freud printr-o comparație edificatoare: „cultura se comportă față de sexualitate ca un popor sau o pătură a unei populații care a supus-o pe alta exploatării sale“[40]. O dată cu restrângerea vieții sexuale se diminuează considerabil cantitatea de plăcere de care beneficiază omul cultural. Consecințele pentru anumiți indivizi sau pături sociale și epoci istorice sunt dramatice. Îmbolnăvirea nevrotică este una din cele mai evidente.

În studiul „Vederile mele asupra rolului sexualității în etiologia nevrozelor“, Freud propune cititorului să urmărească istoria concepției sale despre etiologia sexuală a nevrozelor pentru a se convinge de imparțialitatea acesteia: fiecare pas a fost făcut doar pe terenul solid al experienței clinice. La rându-mi îl invit pe cititor să trecem în revistă împreună aceleași etape pentru a constata legătura dintre restrângerile plăcerii sexuale și nevroză.

Punctul de plecare al lui Freud îl constituie afecțiunea numită în epocă „neurastenie“, termen prin care psihiatria (Beard, 1869) desemna „un sindrom de oboseală mintală și fizică, apetit diminuat, iritabilitate, insomnie, concentrare deficitară și cefalee, în absența unei boli anume“[41]. Freud preferă termenul de „nevroză actuală“ căruia îi subsumează „neurastenia propriu-zisă“ și „nevroza de angoasă“. Ambele au etiologia sexuală actuală, determinată de modalități de descărcare incompletă: în primul caz se poate înregistra o legătură constantă cu masturbarea, în al doilea caz, cu *coitus interruptus* sau „excitarea frustrantă“. Legătura cauzală este considerată de Freud a fi somatică și nu psihică, mecanismul formării simptomelor fiind de asemenea somatic — transformarea nemijlocită a excitației în angoasă.[42]

De asemenea, „psihonevrozele“ (isteria și nevroza obsesională) au o etiologie sexuală, însă de ordin psihic, asociată

conflictelor din copilărie. În teoria seducției, cauza îmbolnăvirii isterice este o traumă psihică de ordin sexual suferită în prima copilărie: un abuz sexual venit din partea unui adult. Cum pacienții lui Freud erau în majoritate femei, tatăl sau substituții paterni jucau rolul agresorului. „Fără a lua în considerare aceste traume sexuale ale copilăriei, scria Freud în lucrarea amintită, nu putem nici să explicăm simptomele, nici să împiedicăm revenirea lor“[43]. Conform acestei teorii, traumatismul se produce în doi timpi, separați de pubertate. Seducția propriu-zisă, prin care subiectul „suferă pasiv din partea altei persoane (cel mai adesea un adult), avansuri și manevre sexuale“[44], are loc în prima copilărie. Este un eveniment sexual presexual, pentru că organismul nu este pregătit pentru emoția sexuală, lipsind condițiile somatice ale excitației. Într-un al doilea timp, ulterior pubertății, un eveniment nonsexual activează, prin anumite trăsături, amintirea primului eveniment. Refularea, care va sta la baza simptomului, intervine pentru a apăra eul de afluxul de excitație endogenă provocat de amintire.

Deși atât concepția despre nevroza actuală, cât și teoria seducției vor fi ulterior abandonate de Freud, în ceea ce au esențial din punctul de vedere al acestei cărți, ele își păstrează semnificația prin aceea că relevă importanța sexualității pentru apariția nevrozei. Abia ultima teorie etiologică formulată de Freud, cea care derivă nevroza din reprimarea sexualității infantile, pune în lumină importanța plăcerii sexuale pentru sănătatea mentală, valența patogenă a conflictului dintre cultură și natură.

Cea mai dureroasă restricție impusă sexualității de către cultură este interzicerea incestului. Freud nu face economie de cuvinte inconfundabil acuzatoare, numind-o „cea mai izbitoare mutilare prin care a trecut viața amoroasă de-a lungul timpului“[45]. Relativizarea introdusă de „poate“, care precedă citatul, nu-i atenuează decât în mică măsură atitudinea. Frustrarea tendinței naturale marchea-

ză întreaga viață a omului într-un mod pe care doar psihanalistul îl poate dezvălui. Bariera incestului impune ca primul obiect al iubirii (părintele de sex opus) să fie pierdut pentru totdeauna. De aici decurg două consecințe importante pentru fericirea pe care omul o așteaptă de la viața amoroasă: pe de o parte, toate alegerile de obiect ulterioare vor încerca fără succes să recupereze obiectul primei alegeri, ceea ce ar explica inconstanța alegerilor de obiect ale adultului; pe de altă parte, noile alegeri de obiect, care rămân simple surogate, vor fi însoțite permanent de o stare de insatisfacție.

Dar viața genitală a adultului e împovărată și de alte restricții. Ea este închisă în cadrul monogamiei, ceea ce impune utilizarea unui singur partener pentru obținerea satisfacției. În plus, partenerul nu poate fi decât o persoană de sex opus, în nici un caz o persoană de același sex. În fața acestei situații, Freud își abandonează din nou imparțialitatea de om de știință și alunecă spre judecăți de valoare acuzatoare. Ca și interzicerea activităților sexuale pregenitale (perversiunile), monogamia și condamnarea homosexualității impun o viață sexuală „uniformă", adevărată sursă de nefericire pentru aceia care, în virtutea eredității sau a vicisitudinilor istoriei personale, nu o pot practica. Aceste cerințe ale moralei sexuale curente reprezintă o „nedreptate severă".

Tot din interdicția incestului provine și o altă disfuncție provocatoare de suferințe — impotența masculină. Exprimată într-o manieră foarte generală, cauza psihică este o fixație incestuoasă nedepășită față de mamă sau soră. În detaliu, lucrurile stau, de obicei, în felul următor: curentului tandru al atașamentului băiatului față de mamă, care se formează în legătură cu îngrijirile pe care acesta le primește în copilărie, i se adaugă treptat elemente senzuale, mascate de primul aspect. La pubertate, când curentul senzual devine mai puternic și direct, vechea alegere de obiect

incestuoasă este reactivată. Datorită barierei incestului interpusă între timp, ea devine însă inaccesibilă, iar tânărul bărbat se orientează spre femei din afara cercului familial. În cazurile normale, atât curentul tandru, cât și curentul senzual se reorientează spre alte femei. În cazurile de impotență gravă sau absolută, curentul senzual rămâne atașat de fantasme incestuoase inconștiente. În cazurile de impotență relativă, curentul tandru și curentul senzual nu coincid. Acolo unde individul respectiv iubește, el nu poate dori senzual, și invers. Cauza constă în fixația inconștientă a curentului tandru față de mamă, care devine tabu din punct de vedere sexual din momentul declinului complexului Oedip.[46]

Cultura interzice, de asemenea, prin intermediul moralei sexuale, toate componentele parțiale pregenitale, condamnându-le în bloc sub eticheta de perversiuni. Sub această incidență cad autoerotismul, voyerismul, exhibiționismul, sadismul, masochismul, coprofilia etc., atunci când devin mod constant de satisfacere sexuală, substituindu-se satisfacției genitale. Ceea ce interzice cultura occidentală este de fapt orice plăcere sexuală nesubordonată reproducerii. Tendințele parțiale amintite sunt reprimate, blocate, ceea ce produce nevrotismul (nevroza este negativul perversiunii), sau sunt utilizate în alte scopuri, nonsexuale, înalt valorizate cultural (munca).

Datorită acestor numeroase și importante restricții, viața sexuală a omului este grav vătămată și marginalizată, asemeni „părului și danturii“, pierzându-și locul de frunte printre sursele de plăcere și fericire ale omului. În fața acestei situații dezastruoase, Freud abandonează din nou detașarea și poziția descriptiv-explicativă a omului de știință și formulează, ce-i drept cu reținere, ideea normativă că reducerea restricțiilor impuse de către cultură sexualității „ar însemna o întoarcere la posibilitățile de fericire“.

3.2. Reprimarea agresivității ca sursă de neplăcere

Faptul istoric, din care s-a născut psihanaliza, că nevrozele păturii mijlocii din Viena sfârșitului de secol XIX și început de secol XX aveau o etiologie sexuală, l-a determinat pe Freud să neglijeze importanța agresivității în teoria nevrozelor și concepția antropologică. În „Disconfort în cultură" (1930), într-un moment de retrospectivă, întemeietorul psihanalizei admite cu sinceritate unilateralitatea sa: „Recunosc că în sadism și masochism au fost mereu în fața noastră manifestările strâns legate cu erotica ale pulsiunii distructive orientate spre exterior sau interior, dar nu mai înțeleg cum am putut să trecem cu vederea și să neglijăm ubicuitatea agresiunii și distrugerii ne-erotice, să nu le acordăm cuvenita poziție în interpretarea vieții. Îmi amintesc de propria mea apărare atunci când am dat prima oară peste ideea pulsiunii distructive în literatura psihanalitică și cât de mult a durat până am devenit receptiv la ea."[47] Deși reconsiderarea importanței agresivității și distructivității în cea de-a doua teorie despre pulsiuni, ridicarea ei la rang de instinct autonom, nu a condus la înlocuirea sexualității cu agresivitatea în teoria nevrozelor, ca principal factor etiologic, viziunea despre om și cultură s-a modificat radical.

Dacă agresivitatea și distructivitatea sunt mai mult decât reacții la frustrare, puse în slujba eului, dacă ele reprezintă expresii ale unui instinct de sine stătător al cărui scop este distrugerea vieții, revenirea la stadiul anorganic, atunci Erosul se transformă în principalul aliat al culturii, în timp ce inamicul cel mai important îl constituie Thanatosul. Erosul, care absoarbe ca pe un conflict regional înfruntarea dintre principiul plăcerii și principiul realității, unește indivizii în unități tot mai cuprinzătoare (familiile, triburile, națiunea, umanitatea), susținând în mod esențial opera culturii, agresivitatea li se împotrivește alimentând „dușmănia unuia față

de celălalt și a tuturor împotriva unuia singur". Sensul culturii, clădită cu ajutorul lui Ananke și al Erosului devine limpede pentru Freud. El este lupta pentru viață.

Mijloacele folosite de cultură pentru a combate cel mai periculos adversar diferă de cele utilizate pentru îngrădirea sexualității asociale: „dacă o înclinație pulsională trece prin refulare, părțile sale libidinale se transformă în simptome, componentele sale agresive în sentiment de culpabilitate"[48]. Deși nevroza provocată prin restrângerea plăcerii sexuale e considerată de Freud o disfuncție majoră de sorginte culturală, nocivitatea reprimării sexualității pentru sentimentul de fericire pălește în fața consecințelor reprimării agresivității. Exacerbat în nevroză, sentimentul de culpabilitate, deși atenuat la persoanele „normale", devine principalul rău al omului cultural. Adesea insidioasă, ca sentiment de vinovăție inconștient, culpabilitatea face imposibilă fericirea. Virulența sa deosebită derivă din situația paradoxală că nu doar comportamentul condamnat cultural trezește vinovăția; simpla intenție „rea" are același efect. Mai mult, cu cât o persoană este mai conformă la nivelul comportamentului cu normele morale, cu atât sentimentul său de culpabilitate, provocat de intențiile nerealizate, va fi mai puternic, și, consecutiv, tensiunea internă, generatoare de nefericire, mai mare.

Această uluitoare performanță culturală și, totodată, contraperformanță din perspectiva fericirii este rezultatul relației cu autoritatea în primii ani de viață în cadrul familiei. Deoarece eul individului nu are aceeași unitate de măsură cu societatea (reprezentată de familie) în ce privește binele și răul, acesta din urmă putând să-i fie uneori prielnic și deci dezirabil, valorile culturale se interiorizează datorită intervenției autorității parentale. Dependent și neajutorat, copilul mic se teme de pierderea iubirii părinților, pierdere care se manifestă în modul cel mai nemijlocit sub forma pedepsei. Inițial, ceea ce este rău coincide cu ceea ce

conduce la pierderea iubirii. Conformitatea cu cerințele autorității exterioare aduce liniștea interioară, în timp ce abaterea de la aceste cerințe dă naștere vinovăției și pedepsei, care o anulează.

Interiorizarea autorității sub forma supraeului dă naștere situației că nu doar fapta rea, ci și intenția rea produce vinovăție. Supraeul veghează în interiorul personalității, așa cum veghează trupele de ocupație într-un oraș cucerit. Față de supraeu, renunțarea pulsională nu are un rol eliberator, pentru că dorința prohibită (sexuală sau agresivă) nu-i poate fi ascunsă. „În ciuda renunțării pulsionale reușite, ia naștere un sentiment de vinovăție și acesta este un mare inconvenient economic al instanței supraeului. Renunțarea pulsională nu mai are o acțiune pe deplin eliberatoare, comportarea virtuoasă nu va mai fi răsplătită prin asigurarea iubirii; a fost schimbată o nenorocire exterioară amenințătoare — pierderea iubirii și pedeapsa din partea autorității externe — pentru o nefericire internă îndelungată, încordarea conștiinței vinovăției."[49]

În ceea ce privește realizarea amintitei interiorizări, agresivitatea joacă un rol esențial. Frustrările pulsionale impuse de autoritate copilului generează în aceasta o agresivitate pe măsura frustrării pe care nu o poate, de asemenea, manifesta. Aflat într-o situație fără ieșire, copilul se va identifica cu agresorul, va prelua în sine autoritatea, ca autoritate internă, supraeul devine posesorul agresivității care ar fi trebuit descărcată în exterior și care în noua situație va fi orientată spre eu. Ulterior cristalizării supraeului, procesul se va repeta: cantitatea de agresivitate pe care eul ar dori să o îndrepte spre obiecte externe, dar se lovește de bariere insurmontabile, este înmagazinată de supraeu și reorientată spre eu. „Dacă se întâmplă într-adevăr așa, avem voie într-adevăr să susținem că la început conștiința morală a luat naștere prin reprimarea unei agresiuni și se întărește apoi prin noi reprimări."[50]

3.3. Critică și conformism

Puțini sunt gânditorii care pot sta alături de Freud în ce privește virulența și profunzimea criticii la care supune cultura. Dintre filosofi, doar Nietzsche pune în discuție cultura (modernității) cu intenții și mijloace asemănătoare. Însă, în timp ce întemeietorul psihanalizei este preocupat de disfuncțiile psihice provocate de cultură în fiecare individ, precum și în colectivități — în „Disconfort în cultură", Freud vorbește și de „epoci nevrotice" — filosoful german atrage atenția asupra consecințelor devitalizante ale influențelor culturii represive. Ambii depășesc sfera evidențelor avansând spre zonele cele mai obscure ale existenței umane. Pentru Freud, fericirea este amendată mai ales la nivel subliminal, atât în ce privește restrângerea plăcerii sexuale, cât și a plăcerii produse de agresivitate, așa cum cititorul a putut constata în subcapitolele anterioare.

Tot atât de surprinzătoare ca dezvăluirile subtilelor modalități de represiune a vieții pulsionale este atitudinea lui Freud față de propriile descoperiri. Deși progresul cultural apare, în lumina psihanalizei, ca o continuă escaladare a represiunii instinctelor, Freud acceptă această represiune ca pe un rău necesar, ca pe un preț inevitabil plătit pentru binefacerile culturii. Paradigmatic în acest sens poate fi considerat un pasaj din „Disconfort în cultură", în care Freud justifică interdicția sexualității infantile ca singurul mijloc pentru „stăvilirea poftelor sexuale ale adultului". Dacă premisele controlului sexualității nu sunt puse încă din copilărie, orice acțiune coercitivă ulterioară devine lipsită de șanse. În formularea lui Marcuse „ideea imposibilității unei civilizații non-represive constituie o piatră unghiulară a teoriei freudiene"[51].

Desigur, ne putem întreba, stimate cititorule, dacă nu cumva conformismul lui Freud este doar o modalitate de a atenua gravitatea afirmațiilor prin care cultura este contes-

tată. Chiar dacă lucrurile ar sta în acest mod, remarca de mai sus a lui Herbert Marcuse își păstrează întreaga valabilitate în sensul că niciodată Freud nu a gândit posibilitatea unei organizări sociale nerepresive. Timidele și rarele încercări de a transcende discursul descriptiv și explicativ spre un discurs normativ nu depășesc vagul unor recomandări de principiu. În *Eros și civilizație*, Marcuse apreciază că eroarea lui Freud de a considera principiul realității represive ca fiind dat odată pentru totdeauna provine din lipsa perspectivei istorice. Spre deosebire de animal, la om realitatea externă este o lume istorică. Freud a scăpat din vedere tocmai acest aspect, lăsând impresia că și pentru om realitatea externă este o realitate biologică, lipsită de istorie. Reprezentantul școlii de la Frankfurt îi găsește totuși scuze întemeietorului psihanalizei în aceea că întreaga istorie care îi era cunoscută avea la bază un principiu represiv al realității: „tocmai pentru că întreaga civilizație nu a fost decât dominație organizată, dezvoltarea istorică primește demnitatea și necesitatea unei dezvoltări biologice universale".[52]

Iată de ce Freud nu a putut niciodată gândi că relațiile libidinale libere sunt compatibile cu relațiile de muncă, acestea din urmă neputându-se edifica decât prin raptul de energie libidinală, că edificiul social se poate menține și în condițiile satisfacerii libidinale depline. În reformularea lui Marcuse, concepția freudiană ar suna în felul următor: „Oricât de bogată ar fi, civilizația depinde de munca regulată și metodică și astfel de întârzierea neplăcută a satisfacerii. Întrucât instinctele primare se răzvrătesc «de la natură» împotriva unei astfel de întârzieri, modificarea lor represivă rămâne, așadar, o necesitate pentru orice civilizație."[53] Iată de ce Freud admite, nu fără tristețe, că „fericirea nu este o valoare culturală".

3.4. Este posibil un principiu nerepresiv al realității? O altă parafrază marcusiană

Așa cum lui Freud i-a fost cu neputință să gândească un pricipiu nerepresiv al realității, deoarece formele de societate care îi erau cunoscute nu prezentau nici un indiciu al eliberării, șansa lui Marcuse a fost de a beneficia, alături de solida cultură sociologică și filosofică, de o epocă de majore schimbări. Zorii societății de consum sunt caracterizați de fenomene care semnifică în mod inconfundabil posibilitatea eliberării instinctelor. Cel mai important pare a fi învingerea „penuriei". Pentru prima dată în istorie, bunurile necesare subzistenței tuturor membrilor societății pot fi asigurate printr-un cuantum mai mic de muncă, permițând eliberarea cel puțin parțială a timpului de muncă. Existența nu mai trebuie să se suprapună cu munca și corespunzătoarea sublimare represivă a libidoului. Tendința de inversare a raportului de forțe dintre timpul de muncă și timpul liber anunță modificarea sistemului de valori.

Un alt fenomen de o noutate istorică absolută este pătrunderea sexualității în zone altădată inaccesibile, cum ar fi publicitatea și viața politică. Reclamele economice sau politice, precum și campaniile electorale nu ezită astăzi să apeleze la mijloace indirect sau direct sexuale, ceea ce indică tendința de desublimare a sexualității. Este însă, după Marcuse, o desublimare controlată, care nu amenință încă fundamentele ordinii stabilite, dar care vorbește despre posibilitățile societății de consum de a tolera eliberarea sexualității.

În aceste condiții, observatorul atent al fenomenelor sociale care este Herbert Marcuse are posibilitatea de a constata că principiul represiv al realității, pe care Freud îl considera etern, reprezintă doar o formă istorică și anume „principiul randamentului", forma corespunzătoare unei societăți dominate de penurie și de distribuirea inechitabilă

a penuriei, unde reprimarea sexualității sub forma sublimării represive, a canalizării forțate a libidoului spre muncă, a interzicerii sexualității infantile și a sanctificării sexualității genitale legate de reproducere în cadrul familiei monogame, este inevitabilă. Iar dacă principiul randamentului, cu valorile pe care le fundamentează, țin de trecut, putem gândi, trebuie să gândim și chiar avem premisele pentru a gândi un principiu nerepresiv al realității.

Chiar dacă premisele sociale pentru a gândi un principiu nerepresiv al realității există, s-ar părea că demersul este îngreunat de dificultăți subiective, căci principiul randamentului a modificat nu numai structura instinctelor, ci și structura gândirii. Filosofia dominantă în cultura occidentală — filosofia raționalistă — exprima, prin principiul său ontologic (ființa este logosul), precum și prin teoria cunoașterii, trăsăturile esențiale ale principiului randamentului. Atât ca subiect cognitiv, cât și ca subiect acțional, eul se opune obiectului (naturii) pe care trebuie să-l învingă, domine și exploateze. Marcuse îl citează pe Max Scheler care constata în anii ’20 ai secolului trecut că *primum movens* al omului modern îl constituie, în relația cu existența, tendința de dominație asupra naturii, exercitată prin muncă. Dincolo de semnificațiile originare ale logosului în filosofia elină, rațiunea capătă tot mai mult, pe parcursul dezvoltării culturii occidentale, trăsăturile principiului randamentului: logosul devine „rațiune ordonatoare, clasificatoare, stăpânitoare“[54].

Logosul devine logică a dominației nu numai în raport cu lumea exterioară, ci și cu lumea internă. Facultățile, mai curând receptive decât productive, care tind spre satisfacere și nu spre transcendere, sunt devalorizate. „Ele apar sub forma iraționalului ce trebuie cucerit și stăpânit pentru a servi progresul rațiunii.“[55] De aceea, tocmai aici în imperiul iraționalului, în facultățile și conținuturile repudiate de raționalism trebuie căutate mijloacele de a gândi un nou

principiu al realității, nerepresiv. Doar în imaginar, în fantasmele care exprimă inconștientul putem regăsi amintirea nealterată a satisfacerii instinctuale depline. Memoria, amintirea nu au doar valoarea terapeutică pe care o conferă recuperarea trecutului, transformarea vechilor conflicte inconștiente în conflicte conștiente ale eului matur; ele au și o valoare prospectivă în măsura în care noile condiții sociale permit o adevărată întoarcere existențială a refulatului. Nemaifiind necesară social, represiunea instinctuală specifică principiului randamentului poate fi îndepărtată deopotrivă din lumea exterioară și din lumea interioară prin apelul la fantasmă, expresia cea mai fidelă a inconștientului. „Fantasma vorbește limbajul plăcerii, al libertății față de reprimare, al dorinței și satisfacției neinhibate."[56]

Valoarea de adevăr a fantasmei constă în „marele refuz", în refuzul de a uita ce poate fi pentru că a mai fost o dată. Trecutul și viitorul comunică în fantasmă și poate acesta este motivul pentru care principiul realității exilează fantasma în domeniul utopiei. Deoarece sexualitatea reprezintă expresia principală a principului plăcerii, ceea ce o transformă în pulsiunea cea mai reprimată în cultură, fantasma are o legătură privilegiată cu sexualitatea. Fantasma tinde „către o realitate erotică, în care instinctele vieții și-ar găsi împlinirea fără reprimare. Acesta e conținutul unic al procesului de fantasmare în opoziția sa față de principiul realității; grație acestui conținut, fantasma joacă un rol unic în dinamica psihică"[57]. În spatele „iluziei" produse de imaginar, în special în artă, se află cunoașterea depășirii antagonismelor omului, cunoașterea posibilității de a armoniza plăcerea și fericirea, pe de o parte, cu rațiunea, pe de altă parte.

Deși plasată de principiul realității în afara realității, arta prezintă în concepția lui Marcuse o importanță deosebită pentru gândirea unui principiu nerepresiv al realității, în măsura în care documentează posibilitatea împăcării

rațiunii cu sensibilitatea. „Finalitatea fără scop" și „legiferarea fără lege", caracteristice, după Kant, artei ar concretiza modul în care imaginația mediază între simțuri și rațiune: „Adevărul artei este eliberarea sensibilității prin reconcilierea ei cu rațiunea". Ponderea majoră pe care o are sensibilitatea în artă, sensibilitate care se află în nemijlocită legătură cu plăcerea, opune arta principiului represiv al realității și deschide spre o nouă realitate, spre „statul estetic", a cărui idee Marcuse o prea din „Scrisorile despre educația estetică" a lui Schiller. Într-o ordine socială „estetică" munca se transformă în joc, sensibilitatea se autosublimează, iar rațiunea (impulsul formal) se desublimează, pentru a se putea întâlni, iar timpul este învins în măsura în care se împotrivește unei satisfacții durabile.

Cea mai sugestivă imagine despre principiul nerepresiv al realității ne-o pot da simbolurile sale culturale. Dacă Prometeu, simbolul principiului randamentului, ne trimite la productivitate și la efortul de a controla viața, dacă, în legătură cu el, binecuvântarea și blestemul, progresul și nefericirea sunt îmbinate, Orfeu și Narcis semnifică o altă realitate decât a muncii, efortului și productivității însoțite în mod necesar de nefericire, o realitate a bucuriei și împlinirii. Și, pentru că stilul lui Marcuse nu este lipsit de o frumusețe aspră, să-i ascultăm rostirea în forma originară: „imaginea lor este cea a bucuriei și împlinirii; vocea lor, cea care nu comandă, ci cântă; gestul lor, cel care oferă și care primește; fapta lor cea care înseamnă pace și pune capăt acțiunii de cucerire; eliberarea de timp cea care unește omul cu zeul, omul cu natura"[58].

Pe deplin conștient de dificultatea de a reabilita narcisismul, asociat în mod tradițional cu opoziția față de Eros, Marcuse subliniază că de fapt Narcis respinge doar o varietate a Erosului în favoarea altei varietăți. Argumentul filosofului german este că Narcis nu știe că imaginea pe care o admiră este propria lui imagine. În plus, Marcuse invocă

noțiunea freudiană de narcisism primar, care este mai mult decât autoerotism, înglobând mediul. Departe de a fi, așa cum e considerat în mod tradițional, o formă imatură de raportare la lume, narcisismul primar integrează eul și lumea, ceea ce poate alimenta gândirea unui nou principiu al realității, care nu mai opune subiectul obiectului. În sfârșit, Marcuse reamintește relația narcisismului cu sublimarea, care presupune ca etapă intermediară necesară de desexualizare retragerea libidoului în eu, transformarea libidoului obiectal în libido narcisic. Abia apoi este posibilă reorientarea energiei libidinale spre activități nonsenzuale, înalt valorizate cultural.

Ca și Narcis, Orfeu respinge Erosul procreativ în favoarea unui Eros mai complet. „Tradiția clasică îl asociază pe Orfeu cu introducerea homosexualității", scrie Marcuse. Și, pe aceeași pagină, câteva rânduri mai jos, putem citi: „Erosul orfic transformă existența — el stăpânește cruzimea și moartea prin eliberare. Limbajul său este cântec, munca sa este joc."[59]

Piatra de încercare a culturii nerepresive este capacitatea de a conține sexualitatea eliberată, fără a se dizolva în haos. Din perspectiva mentalității specifice principiului randamentului, riscurile par a fi considerabile. Datorită resexualizării întregului corp, a reactivării sexualității polimorfe, devenită posibilă prin reducerea timpului de muncă, sexualitatea genitală orientată spre reproducere, în jurul căreia este edificată familia monogamă, „celula de bază" a societății de până acum, și-ar pierde din importanță. Familia monogamă și patriarhală ar intra într-un proces de dezintegrare, perspectivă confirmată de transformările pe care le cunoaște această instituție în Occident (rata foarte ridicată a divorțurilor, creșterea semnificativă a numărului de femei care nu mai consideră necesar cadrul familiei pentru a avea copii, legalizarea familiilor de homosexuali etc.). Pentru Marcuse, destrămarea monogamiei nu este o pierdere

reală, ci un câștig, tocmai pentru că monogamia este expresia cea mai pregnantă a principiului randamentului.

Două sunt argumentele reprezentantului școlii de la Frankfurt în favoarea ideii că eliberarea sexualității nu înseamnă sfârșitul culturii. Nu ar fi vorba, în primul rând, de o eliberare în cadrul de instituțiilor create de principiul randamentului, pentru că aceasta poartă semnele represiunii. O eliberare de tipul orgiilor sadice și masochiste ale maselor, ale elitelor sau bandelor de mercenari și paznicilor închisorilor nu este decât o supapă de siguranță a sistemului, care-l întărește. În al doilea rând, libidoului nereprimat îi este proprie tendința de autosublimare în virtutea rolului său de energie a Erosului al cărei scop esențial este menținerea și sporirea vieții și deci a culturii: „în acest context (al unui principiu nerepresiv) sexualitatea tinde către propria sa sublimare: libidoul nu ar reactiva pur și simplu stadiile precivilizate și infantile, ci ar transforma și conținutul pervertit al acestor stadii”[60]. Eliberarea sexualității în cadrul unei societăți nerepresive nu echivalează cu o explozie care distruge cultura, ci cu o extindere și transformare.

Chiar la Freud, care lega sublimarea de restrângerea sexualității la genitalitatea reproductivă și desexualizarea corpului există noțiuni care pot prefigura posibilitatea unei sublimări nerepresive. Este vorba de impulsurile sexuale inhibate în ceea ce privește scopul, așa cum se manifestă ele în relația dintre părinți și copii. O astfel de sublimare nu presupune desexualizarea, ci doar blocarea atingerii scopului genital și simultana reinvestire libidinală a întregului corp. Aceasta ar fi transformarea sexualității în Eros, care nu periclitează cultura.

Deși nu ocolește dificultatea pe care o pune în fața unei culturi nerepresive problematica oedipiană, Marcuse o expediază fără a-i fi oferit o soluție convingătoare. Dacă fericirea omului este compromisă de reprimarea tendințelor sexualității infantile și dacă, între acestea, cea mai puternică

este dorința oedipiană, atunci cultura nerepresivă ar trebui să detabueze nu doar „perversiunile“, ci și incestul. Sursă principală a conflictelor nevrotice, interdicția incestului și pandantul său psihic — complexul Oedip — sunt minimalizate fără justificare: „complexul Oedip, deși sursă primară și model al conflictelor nevrotice, nu este, cu siguranță, cauza centrală a nemulțumirilor în civilizație și obstacolul central pentru înlăturarea lor“[61]. Nu ni se spune de ce frustrarea principalei tendințe a sexualității infantile ar fi atât de nesemnificativă din punctul de vedere al unei culturi nerepresive, care eliberează întreaga sexualitate.

Mult mai interesantă este soluția pe care Marcuse o vede pentru problema de nesoluționat a morții. Dacă instinctul morții urmărește în ultimă instanță reducerea tensiunilor specifice vieții, atunci manifestările sale distructive vor fi diminuate în cazul în care viața însăși devine o stare mai puțin tensionată. Erosul întărit de desublimare ar neutraliza scopul instinctului morții. Regresia către stadiile arhaice ale vieții lipsite de tensiune (stadiul anorganic) devine fără sens dacă viața nefrustrată oferă o stare asemănătoare. „Natura conservatoare a instinctelor s-ar opri într-un prezent împlinit. Moartea ar înceta să fie un scop instinctual. Ea rămâne un fapt, poate chiar o ultimă necesitate împotriva căreia energia nereprimată a omenirii va protesta, împotriva căreia va purta bătălia sa cea mai mare.“[62]

4. De la antropologie la ontologie: Eros și Thanatos

Combătută eficient timp de trei decenii, înclinația lui Freud pentru filosofie irumpe în eseul „Dincolo de principiul plăcerii“, pus în mod explicit sub semnul speculației filosofice. Freud își asumă pentru prima și ultima dată

situația ca ideile sale să nu aibă acoperirea deplină a faptelor, ca dezvoltarea cercetării să nu urmărească degajarea semnificației faptelor. Pasajul care deschide capitolul al patrulea nu poate decât să-l surprindă pe cititorul obișnuit cu inductivismul lui Freud: „Ceea ce urmează este, într-un fel, *pură speculație*, care *se ridică adesea cu mult deasupra faptelor**... Căci aceste considerații încearcă să urmărească în mod consecvent o idee, spre a vedea din curiozitate, încotro ne duce."[63] Și Ricoeur vede în intrarea lui Freud pe „terenul metabiologiei, speculației și mitului" expresia uneia din dorințele sale cele mai vechi și anume dorința de a „merge dinspre psihologie spre filosofie", mascată de „scientismul mecanicist al primelor ipoteze"[64].

O astfel de profesiune de credință este cu atât mai semnificativă pentru starea de spirit a întemeietorului psihanalizei din momentul respectiv, cu cât în alineatul al doilea din primul capitol, referindu-se la evoluția de până atunci a psihanalizei, Freud reiterează orientarea sa scientistă: chiar dacă teoria psihanalitică s-a apropiat, prin admiterea principiului plăcerii ca principiu reglator al vieții psihice, de „un anumit sistem filosofic consacrat „istoric", adică de hedonism, totuși imparțialitatea științifică a psihanalizei nu are nimic de pierdut, deoarece ideile sale provin din descrierea și explicarea „faptelor observației zilnice".

Deși Freud renunță pentru o dată la cenzura științifică a gândirii sale, relaxarea pare a nu fi completă, deoarece, în finalul capitolului al șaselea, revenind la problema speculației, declară că biologia viitorului va da sentința definitivă în privința construcției sale, sentință care ar putea fi negativă. „Răspunsurile biologiei vor fi, poate, de natură să năruie întreaga noastră construcție artificială de ipoteze ca pe un castel de cărți de joc." Ceea ce înseamnă că speculația filosofică nu își are adevărul în sine însuși, că este doar o

---

* Sublinierile îmi aparțin (V.D.Z.).

soluție provizorie, că adevărul poate fi oferit doar de știință, în cazul acesta de biologie.

Înainte de a expune conținutul speculației freudiene, elementele esențiale ale ontologiei sale, se impune încă o considerație preliminară referitoare la modalitatea trecerii de la psihologie-antropologie la ontologie. Într-un cuvânt, aceasta este neproblematizată, așa cum se întâmplă de obicei în câmpul filosofării. De altfel, se poate trasa o paralelă aproape perfectă între procedarea freudiană și cea nietzscheană.

După ce constată că voința de putere este centrul omului, că exercitarea sa îi provoacă suprema satisfacție, filosoful german trece netematizat la o ontologie regională: lumea vie în întregul său stă sub semnul voinței de putere. În *Dincolo de bine și de rău*, există câteva pasaje concludente: „viața, ea însăși, este voință de putere“, instinctul de conservare este doar una din formele sale de manifestare, „una din cele mai frecvente ale ei“, chiar întreaga noastră viață instinctuală nu este decât „o dezvoltare internă și ramificată a unei forme fundamentale unice“ (voința de putere). Concluzia unor asemenea dezvoltări este formulată în termeni filosofici consacrați: „Lumea văzută din interior, lumea definită și desemnată prin caracterul ei «inteligibil» — această lume ar fi tocmai «voința de putere», și nimic altceva.“[65]

Demersul lui Freud din „Dincolo de principiul plăcerii“ parcurge aceleași două etape: a) stabilirea caracterului esențial pentru om al Erosului și Thanatosului; b) transformarea celor două forțe fundamentale ale antroposferei în principii ultime, în „inteligibilul“ biosferei. Deși Freud se manifestă în majoritatea lucrărilor sale ca om de știință, trecerea de la antropologie la ontologie este de fapt o extrapolare caracteristică speculației filosofice, pe care o minimă rigoare științifică nu ar putea s-o admită în lipsa unor cercetări directe asupra celorlalte forme, inferioare, de viață.

Este adevărat că Freud preia din biologia vremii anumite idei, dar ele sunt cu totul insuficiente pentru a-i susține considerațiile metabiologice și metapsihologice. Ce rămâne decisiv pentru Freud e constatarea că toate ființele vii mor, în fond, din cauze interne.

Tocmai caracterul preponderent speculativ al celei de-a doua teorii despre pulsiuni explică rezistențele considerabile pe care le-a întâmpinat chiar în interiorul teoriei psihanalitice. După doi autori contemporani — Helmut Thomä și Horst Kächele —, criza prin care trece psihanaliza de câteva decenii s-ar datora în primul rând crizei metapsihologiei, ceea ce a condus treptat la diminuarea importanței acesteia din urmă în cadrul edificiului psihanalitic[66]. Alți doi psihanaliști contemporani importanți — Jean Laplanche și J. B. Pontalis, autorii *Vocabularului psihanalizei* — nu ezită să sublinieze dificultățile teoretice pe care le presupune cea de-a doua teorie despre instincte și, în special, avansarea ipotezei referitoare la pulsiunea de moarte: „Se pare că mai ales valoarea teoretică a noțiunii și concordanța ei cu o anumită viziune asupra pulsiunii l-au făcut pe Freud să susțină teza pulsiunii de moarte, împotriva rezistențelor din mediul psihanalitic și în ciuda dificultăților de a o confirma prin experiențe concrete.“ În alt loc al articolului dedicat pulsiunii de moarte din dicționarul amintit, autorii indică independența numitei ipoteze față de teoria nevrozelor: „Dacă Freud afirmă și menține până la sfârșitul operei sale noțiunea de pulsiune de moarte, nu este pentru că teoria nevrozelor ar impune-o ca ipoteză.“ Faptul derivă în parte dintr-o exigență speculativă fundamentală, și anume din cerința dualismului pulsional.[67]

Compararea celor două teorii despre pulsiuni sau instincte poate evidenția într-un mod particular apartenența ultimei la filosofie. Prima descrie dualismul pulsional ca tensiune sau conflict între pulsiunile sexuale și pulsiunile de autoconservare. Deși în studiul din 1910 intitulat „Die

psychogene Sehestörung in psychoanalytischer Anfassung“ (Tulburarea psihogenă a vederii din perspectivă psihanalitică), Freud echivalează pulsiunile sexuale cu dragostea și pulsiunile de autoconservare cu foamea, ceea ce trimite la forțe care depășesc antroposfera, totuși intenția lui Freud nu este de a transforma prima teorie despre instincte într-o ontologie regională. Dezvoltările sale rămân în limitele materialului clinic, atât în ceea ce privește sexualitatea, cât și în ce privește autoconservarea, iar aspirația de a transcende psihologia (antropologia) este practic absentă. În cea de-a doua teorie despre pulsiuni, nu numai introducerea ipotezei pulsiunii de moarte, lipsită de obișnuita acoperire a faptelor, abatere asumată în mod explicit de Freud, indică intrarea pe tărâmul filosofiei, ci și reunificarea sexualității și autoconservării în Eros și transformarea acestuia într-unul din termenii dualismului cosmic.

4.1. Erosul sau pulsiunile vieții

Încep prezentarea ontologiei lui Freud cu Erosul, care nu este decât expresia remanierii teoriei libidoului impusă de introducerea instinctului morții (Ricoeur), remaniere a cărei esență constă în diluarea specificității calitative a libidoului și nu este străină de controversa cu Jung, pe care, de altfel, Freud îl menționează reprobativ pentru „monismul“ său. În prima teorie despre pulsiuni, Freud definea libidoul ca energia specifică instinctului sexual, instinctelor de autoconservare atribuindu-li-se implicit o energie proprie, tot atât de specifică. Jung opune acestei concepții propria viziune, conform căreia libidoul ar fi energia psihică în genere, energie aptă de multiple specificări. Prin recunoașterea existenței unui libido întors asupra eului, ceea ce se întâmplă încă din 1914 (eseul „Pentru a introduce narcisismul“), idee, reluată în „Dincolo de principiul plăcerii“,

unde eul devine „rezervorul propriu-zis și originar al libidoului", forma narcisică a libidoului precedând-o pe ce obiectală, poziția inițială a lui Freud se relaxează și se apropie de cea a lui Jung. Pulsiunile de autoconservare se alimentează din aceeași energie ca și pulsiunile sexuale orientate spre obiect. Ceea ce diferă este doar sensul utilizării libidoului: spre interior sau exterior. Astfel, libidoul nu mai este doar energia sexualității, ci energia vieții, iar sexualitatea devine un caz particular de manifestare al forțelor vieții, alături de tendințele de autoconservare. În formularea lui Freud, Erosul este acea categorie de pulsiuni care cuprinde „nu numai pulsiunea sexuală, propriu-zisă, neinhibată, precum și tendințele inhibate în ceea ce privește scopul și sublimate, derivate din aceasta, dar, de asemenea, pulsiunea de autoconservare pe care trebuie să o atribuim Eului și pe care la începutul activității noastre analitice l-am opus în mod legitim înlinațiilor sexuale orientate spre obiect"[68].

Metamorfozele concepției despre libido în opera lui Freud îl mută din planul biologiei și psihologiei în planul ontologiei. Nu mai este vorba, în cea de-a doua teorie despre pulsiuni, despre energia unuia din instinctele omului, ci despre energia unei forțe cosmice al cărei scop este legarea părților substanței vii în unități tot mai cuprinzătoare, ceea ce mărește durata vieții prin complicarea drumului către moarte. Pe de altă parte, libidoul nu mai este doar proprietatea unui anumit tip de celule, a celulelor germinale, ci devine coproprietatea oricărei celule a oricărui organism viu. Principala misiune a Erosului este neutralizarea acțiunii autodistructive a Thanatosului.

Cotitura ontologică în conceperea libidoului de către Freud, trecerea de la sexualitate la Eros îl determină pe Ricoeur să apropie libidoul de *conatus-ul* spinozist, apetența leibniziană, voința din gândirea schopenhaueriană și de *voința de putere* postulată de Nietzsche: „Freud face parte

din șirul gânditorilor pentru care omul este dorință înainte de a fi vorbire; omul este vorbire, deoarece prima semantică a dorinței este delir și pentru că el n-a sfârșit niciodată să repare această deformare inițială."[69]

4.2. Thanatosul — un instinct „filosofic"?

Ceea ce frapează de la început în conceptul freudian de „instinct (pulsiune) al morții" este caracterul de hibrid biologico-filosofic: termenul este biologic, iar conținutul, filosofic, pentru că, așa cum afirmă Lorenz, din punct de vedere biologic, ideea de instinct al morții este un nonsens. Pentru biolog, instinctul nu poate fi asociat decât cu viața: chiar agresivitatea, care îmbracă, mai ales la om, aspecte marcat distructive, nu este decât instinct care, originar, slujește viața. De altfel, însuși Freud admite orientarea esențial filosofică a celei de-a doua teorii despre instincte, luată în ansamblul său, dar și a elementelor componente: „În tot cazul, ceva nu ne putem ascunde: fără să ne dăm seama, am ancorat în porturile filosofiei lui Schopenhauer, pentru care moartea este rezultatul propriu-zis și, prin urmare, adevăratul scop al vieții, în timp ce instinctul sexual ar întruchipa voința de a trăi."[70]

Însuși modul în care Freud ajunge la ipoteza despre instinctul sau pulsiunea de moarte este hibrid: o îmbinare de demersuri de tip științific, cum ar fi observarea și înregistrarea faptelor, clinice și extraclinice, și filosofice — speculația care încearcă să suplinească verigile lipsă și să ofere explicații unificatoare în absența oricăror posibilități de verificare (infirmare), cu prevalența asumată a speculației. Ne putem întreba, de asemenea, dacă nu cumva impulsul care a pus în mișcare remanierea teoriei despre pulsiuni nu este, în fond, tot de natură filosofică. Descoperirea libidoului narcisic în perioada 1910–1914 părea a pune în pericol dualis-

mul psihanalizei, dualism care constituia o cerință primordială, câtuși de puțin științifică a gândirii lui Freud. Pentru a-l salva, Freud îl reconstituie cu alte elemente, la un alt nivel de generalitate teoretică. Iar faptul că noul dualism (Eros-Thnatos) nu mai poate fi edificat la nivelul teoriei științifice, susținută empiric, ci la nivelul filosofiei speculative nu indică tocmai artificialitatea impulsului animator, exterioritatea sa în raport cu realitatea cercetată?

Dacă sexualitatea și pulsiunile eului nu se mai opun ireductibil, cum se întâmpla în prima teorie despre instincte sau pulsiuni, dacă principiul realității nu este decât o altă față a principiului plăcerii, atunci noul dualism are nevoie de un alt principiu care să fie nu numai aparent, ci efectiv, dincolo de principiul plăcerii. Un astfel de principiu este principiul repetiției, pe care Freud îl formulează pornind de la constatări prilejuite de psihoterapie. Cel mai pregnant fenomen repetitiv pe care-l oferă clinica psihanalitică este chiar transferul, unul dintre elementele cele mai importante pentru reușita demersului terapeutic. În condițiile create de cadrul psihanalitic, condiții care favorizează regresia spre etape revolute ale vieții (constanța și neutralitatea ambianței, poziția întins și situarea analistului în afara câmpului vizual al analizandului) și de relația cu analistul, pacientul proiectează asupra acestuia întreaga gamă de sentimente, atitudini, gânduri, comportamente pe care le-a trăit în copilărie față de persoanele importante ale acelei vârste — părinți, rude apropiate, frați/surori, educatori etc. Repetiția nu vizează doar aspectele pozitive ale vieții, ci și pe cele negative, în special, afirmă Freud în eseul „Dincolo de principiul plăcerii“, sentimentele extrem de neplăcute pe care le provoacă eșecul tendințelor oedipiene. „Or, toate aceste împrejurări nedorite și situații afective dureroase sunt reproduse, retrăite cu multă fidelitate de către nevrotic în cadrul transferului“, conchide Freud.[71]

Fenomene repetitive frapante se produc și în viața cotidiană, la persoane lipsite de simptome, care par urmărite de o soartă demonică: binefăcători părăsiți sistematic, cu ură, de cei care au beneficiat de gratitudinea lor, bărbați la care orice prietenie se sfârșește prin a fi trădați, îndrăgostiți care parcurg aceleași faze sentimentale cu cele mai diferite partenere și ajung inevitabil la același sfârșit etc.

Alte fenomene repetitive clare, care nu-și pot afla explicația în acțiunea principiului plăcerii, sunt visele bolnavilor de nevroză traumatică, vise în care evenimentul patogen este reprodus cu insistență, precum și jocul copiilor. Cum în stare de veghe, respectivii evită rememorarea evenimentului traumatic, conducându-se deci după principiul plăcerii și cum visul ca realizare de dorințe se conformează la rându-i aceluiași principiu, repetarea halucinatorie a traumatismului trebuie să țină de o realitate psihică guvernată de un alt principiu. Tot astfel, celebrul joc „fort — da“, descris de Freud în același „Dincolo de principiul plăcerii“, în care copilul observat reproducea plecarea și revenirea mamei prin aruncarea unui mosor în propriul pătuț, unde dispărea în spatele unei pături, și recuperarea sa, nu poate fi lămurit din perspectiva principiului plăcerii, ci trebuie atribuit unor tendințe psihice „mai vechi decât acesta“.

Cazurile pentru a căror explicare nu este suficientă invocarea principiului plăcerii trimit la un „dincolo de principiul plăcerii“, adică la „compulsia la repetiție“, care i se pare lui Freud mai veche decât principiul plăcerii: „Aceste cazuri prezintă multe particularități care justifică admiterea compulsiei la repetiție, care ne pare a fi mai primitivă, mai elementară, mai pulsională decât principiul plăcerii, pe care adesea îl pune în umbră.“[72] Dar compulsia la repetiție, care are încă o bază de susținere empirică, chiar dacă incompletă, nu înseamnă neapărat instinct sau pulsiune de moarte. Saltul speculativ realizat de Freud constă tocmai în derivarea instinctului morții din compulsia la repetiție. Mai

mult, conservatorismul ar fi o trăsătură a vieții pulsionale în ansamblul său, „poate chiar a întregii vieți organice". În formularea lipsită de echivoc din „Dincolo de principiul plăcerii" o pulsiune (Trieb) „nu ar fi așadar decât o tendință inerentă organismului viu de a reproduce o stare din trecut la care el a fost obligat să renunțe sub influența forțelor exterioare perturbatoare, un fel de elasticitate organică sau dacă preferați, expresia inerției vieții organice."[73]

În sprijinul ipotezei sale, Freud invocă fenomene studiate de biologie: migrarea unor specii de pești în perioada de reproducere spre locuri foarte îndepărtate, pentru a-și depune icrele, locuri pe care au trebuit să le părăsească în timpuri foarte îndepărtate, migrarea păsărilor, care ar avea aceleași resorturi, precum și reproducerea prescurtată a etapelor dezvoltării filogenetice pe parcursul ontogenezei.

Dacă toate instinctele sunt într-un mod specific conservatoare, înregistrând, în vederea reproducerii, modificările impuse de condițiile exterioare, instinctul morții, prezent in fiecare celulă, este specializat în readucerea vieții la stadiul organic care a precedat-o, ceea ce explică, de altfel, denumirea sa. Apariția instinctului morții este contemporană cu apariția vieții: o dată cu primele ființe vii născute, datorită acțiunii unor forțe necunoscute, din materia anorganică, în viața incipientă apar tensiuni care pot fi suprimate prin revenirea la stadiul anorganic. Cu alte cuvinte, instinctul morții reprezintă memoria lipsei de tensiune a anorganicului, la care readuce viața pentru a o mântui de tensiunile care-i sunt inerente. În comentariul lui Marcuse, distructivitatea instinctului morții nu este gratuită, ci urmărește suprimarea suferinței, durerii, lipsei.

Reluând firul speculației freudiene, în prima etapă a vieții, drumul către moarte, datorită „structurii chimice a vieții timpurii", era probabil destul de scurt. Tot factorii externi au fost cei care au modificat această situație impunând „substanței care a supraviețuit acțiunii lor devieri tot mai

mari de la drumul vital primitiv, ocolișuri tot mai complicate pentru a ajunge la scopul final, adică la moarte“[74].

În lumina conservatorismului vieții pulsionale suntem constrânși să admitem și alte ipoteze la fel de „stranii“ ca și cea despre instinctul morții. Termenul straniu este folosit chiar de Freud pentru a sublinia noutatea perspectivei sale, care pare să-l surprindă și pe el. Astfel, pulsiunile de „autoconservare, putere și afirmare de sine“ își pierd semnificația, care li se atribuie de obicei, singura menire care le revine acum fiind de a asigura „organismului drumul propriu către moarte și să îndepărteze alte posibilități de revenire la anorganic decât cele imanente organismului… Rezultă că organismul nu vrea să moară decât în felul său: acești gardieni ai vieții, care sunt pulsiunile, au fost și ei inițial sateliți ai morții.“[75]

Cea mai surprinzătoare și tulburătoare concluzie la care conduce considerarea pulsiunilor ca forțe conservatoare este că și componentele sexuale ale Erosului, nu doar cele de autoconservare, autoafirmare, putere, au o orientare regresivă. În „Dincolo de principiul plăcerii“ Freud scrie: „Ele sunt, ca și celelalte pulsiuni, conservatoare, întrucât, tind spre reproducerea unor stări anterioare substanței vii.“ Ideea este reluată în „Eul și Se-ul“, publicat în 1923 într-o formă aproape identică. „Ambele categorii de pulsiuni acționează ca pulsiuni de conservare în sensul cel mai strict al cuvântului, ele tinzând să restabilească o stare care a fost tulburată prin apariția vieții. Apariția vieții ar fi, așadar, atât cauza prelungirii vieții, cât și a tendinței către moarte, viața însăși fiind o luptă și un compromis între aceste două tendințe.“[76]

Comentatorii importanți ai operei întemeietorului psihanalizei, cum ar fi Fenichel și Marcuse, au sesizat că descoperirea naturii comune (regresive) a pulsiunilor pune din nou în pericol dualismul metapsihologiei: dacă în interludiul care separa cele două teorii, monismul sexualității părea a deveni atotcuprinzător, ceea ce a condus la edi-

ficarea unui nou dualism (Eros-Thanatos), pe parcursul adâncirii acestuia, un nou monism, un monism al morții, prinde contururi, din spatele principiului plăcerii ivindu-se principiul Nirvana. Indecizia freudiană privitoare la momentul apariției pulsiunilor sexuale — deși ar fi sigur că ele n-ar fi existat de la începuturile vieții, nu este exclus ca anumiți precursori ai lor să se fi manifestat încă din momentul inițial — îl determină pe Fenichel să avanseze ideea în egală măsură speculativă dar simplificatoare că Erosul și Thanatosul ar reprezenta rezultatul scindării unei rădăcini comune.

4.3. Confruntarea dintre Eros și Thanatos ca fundal al vieții

Chiar dacă Erosul nu reușește să obțină decât victorii parțiale împotriva Thanatosului, prelungind traseul vieții individuale, confruntarea dintre cele două forțe cvasimitice constituie esența vieții — acesta este ultimul act al speculației ontologice pe care ne-o propune Freud. În „Eul și Se-ul" poate fi citită următoarea formulare programatică: „Întrebarea referitoare la originea vieții ar rămâne ca atare o problemă de ordin cosmologic, la care, din punctul de vedere al scopului și al intenției pe care le are viața ar trebui să se răspundă dualist."[77] Iar dualismul implică interacțiunea Erosului și Thanatosului, interacțiune despre ale cărei modalități nu putem ști nimic concret, ne asigură Freud, în primul rând pentru că acțiunea instinctului morții, spre deosebire de cea a instinctului vieții, este „tăcută", inaparentă.

Totuși, întemeietorul psihanalizei nu ezită să schițeze câteva ipoteze, unele strict speculative, altele bazate pe experiența sa de psihoterapeut. Din prima categorie face parte modalitatea „neutralizării" pulsiunilor autodistructive de

către pulsiunile vieții: prin vocația sa unificatoare, Erosul determină asocierea organismelor unicelulare în ființe multicelulare, ceea ce conduce la neutralizarea pulsiunii morții la nivelul celulei și la reorientarea distructivității spre exterior unde se manifestă, prin intermediul mușchiulaturii, „ca instinct de distrugere dirijat împotriva lumii exterioare și a celorlalte ființe vii". Din a doua categorie face parte „legarea" tendințelor thanatice de către Eros în vederea utilizării lor pentru scopurile proprii vieții. Sadismul și masochismul ca fațete ale sexualității normale constituie cele mai bune ilustrări ale acestui tip de interacțiune. Dimpotrivă, autonomizarea componentei distructive în perversiunile cunoscute sub numele de sadism și masochism ilustrează dezunirea sau dezintricarea Erosului și Thanatosului.

Tot modalității dezintricării sau separării pulsiunilor trebuie subsumată și ambivalența afectivă marcată, caracteristică în primul rând pentru nevroza obsesională, în al cărei caz definitorie este regresia de la stadiul genital la stadiul anterior — sadic-anal. Ceea ce-i dă lui Freud prilejul unei noi generalizări: în timp ce avansarea de la un stadiu inferior la unul superior presupune și un progres în ce privește intricarea pulsională, mișcarea inversă, cu sens regresiv, presupune dezintricarea pulsională. Sub semnul dezintricării stă și un alt fenomen clinic, și anume „reacția terapeutică negativă". Reacția paradoxală a pacientului (înrăutățirea stării sale) la progresele terapiei ar rezulta dintr-un profund (și inconștient) sentiment de culpabilitate care nu permite însănătoșirea, boala funcționând ca un fel de expiere, sentiment provocat de acumularea agresivității în supraeu consecutivă dezintricării pulsiunilor: „ceea ce domină acum la nivelul supraeului este un fel de cultură pură a pulsiunii de moarte, care reușește adesea să împingă Eul spre moarte, dacă acesta nu-și ia în prealabil măsuri de protecție față de tiranul său, refugiindu-se în manie"[78]. În sfârșit, activitatea de sublimare desfășurată de eu, adică de

desexualizare a libidoului produce dezechilibrarea intricării pulsionale și acumularea de agresivitate generatoare de angoasă la nivelul supraeului. La nivel social, combaterea excesivă a sexualității, așa cum se întâmplă în cultura represivă de tip victorian, ar crește considerabil potențialul autodistructiv al respectivei culturi, tocmai datorită dezintricării pulsiunilor prin slăbirea Erosului, susțin Freud în „Disconfort în cultură" și apoi Marcuse în *Eros și civilizație*.

În finalul prezentării și comentării ontologiei lui Freud, mi se impune o remarcă pe care o consider suficient de importantă pentru a o comunica cititorului: dacă în prima teorie despre pulsiuni, dominată în plan psihologic de studiul inconștientului produs prin reprimarea tendințelor sexuale neacceptate cultural, iar în plan filosofic de un hedonism radical, nu lipseau accentele etice, fie ele și implicite, în cea de a doua teorie despre pulsiuni astfel de accente dispar. Dacă prima teorie despre pulsiunui putea fi apropiată de filosofia vieții reprezentată de un Nietzsche sau Klages, datorită virulentei critici a culturii și implicațiilor etice care decurgeau din reabilitarea sensibilității, implicații fructificate și dezvoltate până la ultimele consecințe de Herbert Marcuse în *Eros și civilizație* (gândirea unui principiu nerepresiv al realității pornind de la fantasma inconștientă, depozitar unic al amintirii satisfacției neîngrădite), dualismul Eros-Thanatos nu poate fi apropiat de filosofia existenței, în pofida ponderii pe care o are aici meditația asupra morții. În timp ce în filosofia existenței, moartea apare ca un dat a cărui semnificație teoretică și practică pentru individ, pentru existența sa „autentică" constituie principalul scop al reflexiei, în ontologia freudiană interesul pentru individ este minim, principala preocupare fiind, ca într-o mitologie arhaică, „explicarea" morții și a vieții, descrierea forțelor cosmice primordiale, în fața acțiunii cărora individului nu-i rămâne decât un spațiu de mișcare minim.

5. Desexualizarea psihanalizei sau teoria relației cu obiectele ca psihanaliză a socialității. Glose la o lucrare de sinteză

5.1. Schimbare de paradigmă în psihanaliză?

În ultimele decenii ale secolului al XX-lea, psihanaliza a intrat într-o fază de criză a teoriei care, după anumiți autori, anunță o nouă paradigmă în sensul lui Kuhn. Două ar fi în concepția lui Morris N. Eagle — autorul unei excelente lucrări de sinteză[79] — sursele tulburătoarelor înnoiri din psihanaliză. Pe de o parte, tot mai insistenta preocupare a terapiei psihanalitice pentru cazurile borderline și de patologie narcisică, predominante la sfârșitul secolului al XX-lea în dauna patologiei nevrotice, atât de prezentă la sfârșitul secolului al XIX-lea, care-l inspirase pe Freud. Pe de altă parte, teoretizări noi în interiorul psihanalizei, contactul psihanalizei cu discipline înrudite, cum ar fi etologia sau neuroștiințele, precum și utilizarea unor noi metode de cercetare, neclinice, cum ar fi observarea sugarului. După Eagle, Margaret Mahler ar fi reușit să descopere dimensiuni fundamentale ale dezvoltării copilului în primul rând pe baza observării extraclinice a relației dintre mamă și copil.

Coroborate, rezultatele tuturor acestor demersuri noi conturează insuficiențele teoriei psihanalitice clasice, cunoscută ca teoria pulsiunilor sau instinctelor, insuficiențe apreciate de diferiți autori, când ca unilateralitate, când ca deplină falsitate. Indiferent de gravitatea acuzațiilor care se aduc teoriei freudiene, numitorul lor comun calitativ se referă la neglijarea socialității omului, în termeni psihanalitici, a „relațiilor cu obiectele“, căreia i s-a acordat doar un rol secundar, consecutiv satisfacerii instinctelor. De aici ar

fi rezultat o imagine antropologică dezechilibrată, dacă nu falsă, precum și o abordare terapeutică ineficientă în anumite cazuri.

După Eagle, orientarea teoriei freudiene clasice ar fi fost dată nu atât de materialul clinic oferit de clientela vieneză de la sfârșitul secolului al XIX-lea, ci de premisele darwiniste ale gândirii lui Freud. În conformitate cu biologia darwinistă, comportamentul oricărei ființe vii trebuie considerat sub aspectul supraviețuirii, ceea ce înseamnă că orice comportament, fie că este cognitiv, fie că este relațional (social), are ca motivație indirectă satisfacerea pulsiunilor sau instinctelor fundamentale. În termeni freudieni consacrați, deoarece satisfacerea instinctuală coincide cu reducerea tensiunii, principala problemă pe care trebuie s-o rezolve organismul individual este reducerea tensiunii interne provocată de acumularea excitației instinctuale, excitație în raport cu care organismul nu poate utiliza mijloacele prin care se apără de stimulii externi.

Din această viziune asupra organismelor vii și asupra omului derivă și locul pe care teoria freudiană a pulsiunilor îl acordă socialității. Aceasta nu este de sine stătătoare genetic, nu este un „instinct“, ci este un corolar al nevoii de satisfacere instinctuală. Dacă aceasta ar fi posibilă în absența celorlalți, atunci n-ar exista interes pentru obiecte și pentru relațiile cu obiectele, după cum nu ar exista nici gândirea și alte funcții psihice, dacă nu ar exista obstacolele și frustrările pe care realitatea le interpune între necesitate și satisfacere. Altfel spus, gândirea (și relațiile cu ceilalți) nu constituie decât o cale ocolită, impusă, pentru satisfacerea instinctelor. Mai concret, legătura copilului cu mama sa are la bază faptul că aceasta asigură satisfacerea nevoilor sale instinctuale. Concepția freudiană asupra relațiilor cu obiectul este una „anaclitică“: ca și funcțiile eului care testează realitatea, relațiile cu obiectele sunt doar o funcție a satisfacerii instinctuale.

Atașamentul uman n-ar exista, dacă n-ar exista necesitățile instinctuale.

Din perspective diferite, postulatele teoriei freudiene sunt puse în discuție, tendința dominantă constând în a afirma independența genetică a socialității în raport cu instinctele fundamentale (de hrănire, sexual, agresiv). Interesul pentru ceilalți („obiecte") și sentimentele sociale nu sunt derivate ale energiei libidinale sau ale altor nevoi, ci expresia nevoii înnăscute de-a face legături cognitive și afective cu obiectele lumii. În timp ce în viziunea lui Freud, investirea energiei libidinale în obiecte s-ar lovi de o opoziție narcisică, pentru că o asemenea investire presupune pericolul sărăcirii eului, pentru Fairbairn, cel mai radical reprezentant al teoriei relațiilor cu obiectele, libidoul este originar căutare de obiect și nu de plăcere.

Înainte de a vedea care sunt tendințele cele mai conturate de rezolvare ale dificultăților teoriei freudiene a instinctelor, să detaliem cauzele care au condus la criza psihanalizei clasice. Toate aceste cauze pot fi subsumate, din punct de vedere strict psihanalitic, depășirii, terapeutice și teoretice, spre origini a perioadei de viață numită de Freud stadiul falic, perioadă care mai este cunoscută și ca stadiul sau nivelul nevrozelor, pentru că acum se declanșează și declină complexul Oedip, principala sursă, în cazul rezolvării defectuoase, a disfuncțiilor nevrotice. Unul dintre primele și cele mai viguroase impulsuri în această direcție a fost dat de Mélanie Klein.

După Elisabeth Roudinesco și Michel Plon, kleinismul „transformă interogația freudiană asupra locului tatălui, asupra complexului Oedip, asupra genezei nevrozei și a sexualității într-o elucidare a relației arhaice cu mama, într-o evidențiere a urii primitive proprii relației cu obiectele și, în sfârșit, într-o cercetare a structurii psihotice, caracteristică pentru orice subiect"[80]. Cu alte cuvinte, deplasarea regredientă a cercetării psihanalitice spre primul an de viață

se asociază cu deplasarea interesului de la tată la mamă și relația cu mama, de la sexualitate infantilă și complex Oedip, spre dimensiuni nonsexuale ale relației cu mama, de la nevroză spre psihoză și cazuri limită.

Toate aceste impulsuri vor cunoaște o continuă dezvoltare în a doua jumătate a secolului al XX-lea, dezvoltare care va aduce cu sine punerea în discuție a concepției freudiene despre socialitate (relațiile cu obiectele) ca secundară în raport cu satisfacera instinctuală. Deși filonul cognitiv este unic — cercetarea relațiilor celor mai precoce cu obiectele, în special a relațiilor cu mama în primele luni de viață și constatarea importanței decisive și chiar a prevalenței acestor relații în raport cu dezvoltarea psihosexuală —, atitudinea diferiților psihanaliști față de teoria freudiană este diferită, uneori diametral opusă. În timp ce Margaret Mahler, Modell sau Kohut, din prima perioadă de creație, încearcă să îmbine, într-un fel sau altul, cele două teorii, autori ca Fairbairn adoptă o atitudine radicală, propunând înlocuirea teoriei pulsiunilor prin teoria relațiilor cu obiectele.

5.2. Margaret Mahler sau eșecul armonizării celor două teorii

După Eagle, atitudinea adoptată de Margaret Mahler, psihanalistă americană de sorginte europeană (1897–1985), este exemplară pentru încercarea și eșecul de a integra teoria relațiilor cu obiectele în teoria pulsiunilor. Principala contribuție a autoarei americane este legată de cercetarea dezvoltării psihice sub aspectul simbiozei, separării și individuării, contribuție bazată pe terapia și studiul psihozei infantile. Dezvoltarea psihică a individului trece prin câteva faze, care au ca sens separarea și apoi individuarea, echivalată cu nașterea psihică. Prima dintre ele, care se desfășoară chiar la începutul vieții (prima lună), este numită de

M. Mahler „autismul normal" și este caracterizată de plierea individului asupra sa și de lipsa reacției la stimulii exteriori. În luna a doua de viață se instalează „faza simbiotică", faza uniunii simbiotice cu mama sau a nediferențierii în raport cu mama, fază caracterizată de fuziunea somatopsihică halucinator iluzorie cu mama și mai ales de iluzia unei granițe comune, de o indistincție a eului față de non-eu. În sfârșit, separarea și individuarea se realizează începând cu luna a cincea și parcurge mai multe etape, cum ar fi: diferențierea, experimentarea (separării), reapropierea și consolidarea individualității și începuturile constanței emoționale a obiectului.

Două aspecte sunt de primă importanță pentru raporturile teoriei relației cu obiectele cu teoria clasică a pulsiunilor, arată Eagle[81]: a) concepte cum ar fi „satisfacție simbiotică" și mai ales „separare", „individuare" nu sunt înțelese, implicit, din punctul de vedere al satisfacției instinctuale (sexuale sau agresive), ci din perspectiva comportamentului de legare; b) din motive, pe care Eagle le consideră mai curând conjuncturale (importanța, în interiorul mișcării psihanalitice, a recunoașterii teoriei instinctelor în calitate de indiciu al apartenenței la psihanaliză), M. Mahler încearcă totuși explicit să derive simbioza, separarea și individuarea din teoria freudiană a instinctelor, ceea ce conduce la un clar eșec, concretizat uneori într-o frazeologie lipsită de conținut.

5.3. Teoria celor doi factori — o soluție echilibrată

O a doua variantă de reconciliere a celor două teorii principale din psihanaliză dă conținut „teoriei celor doi factori"[82]. Ambele teorii sunt valabile, dar pentru serii de fapte diferite: teoria instinctelor sau pulsiunilor dă seama în mod adecvat de patologia nevrotică, pe baza căreia s-a și

dezvoltat, în timp ce teoria relațiilor cu obiectele și psihologia sinelui este expresia tulburărilor narcisice, de la care au și pornit. Principalii reprezentanți sunt Modell și Kohut din prima perioadă teoretică (1971). Teoria celor doi factori are nu numai avantajul că respectă materialul clinic și psihoterapeutic, care a produs cele două teorii în dispută pentru exclusivitate, ci și pe acela de a ține seama de realitatea istorică a psihanalizei, în cadrul căreia metoda freudiană a fost practicată cu succes timp de șapte decenii.

Principala contribuție a lui Modell constă în afirmarea existenței unei a doua categorii de instincte alături de instinctele descrise de Freud (sexuale și agresive), și anume instinctele relațiilor cu obiectele, ceea ce echivalează cu a atribui socialității rangul de instinct. Acestea ar face parte dintre instinctele eului. Particularitatea lor ar consta în faptul că sunt „liniștite", că nu pot fi atribuite, la prima vedere, unei cauze fiziologice și, mai ales, că nu tind către descărcare, că finalitatea lor constă în „interacțiune". În ceea ce privește relația între instinctele se-ului și eului (instinctele relațiilor cu obiectele), poziția lui Modell reprezintă inversul poziției freudiene: instinctele relațiilor cu obiectele sunt nu numai autonome, ci și prevalente în raport cu instinctele se-ului, oferind cadrul pentru manifestarea și dezvoltarea acestora din urmă. O conștiință sigură a identității proprii, cu alte cuvinte un sine solid permite un control eficient al instinctelor se-ului. În timp ce un sine incoerent conduce la trăirea instinctelor sexuale și agresive la o intensitate exacerbată, ceea ce poate produce sentimentul de nimicire.

După Eagle, eroarea lui Modell rezidă în menținerea modelului freudian de gândire a psihologiei și psihopatologiei, ceea ce echivalează cu o inconsecvență față de propriile premise (autonomia instinctelor relațiilor cu obiectele). Astfel, sentimentul de autodistrugere este derivat de Modell, în manieră freudiană, din intensitatea instinctelor,

chiar dacă această intensitate este reglată de tipul relațiilor cu obiectele (reușite sau nereușite). Dacă ar fi rămas fidel propriei opțiuni, Modell ar fi trebuit să derive angoasele maligne și sentimentele de autodistrugere nu din intensitatea instinctelor, ci din separarea de un obiect indispensabil. În această lumină nouă, agorofobicii nu se mai tem de propriile fantasme sexuale (a prostituției) sau agresive, ci de pierderera obiectului sinelui, fără de care nu pot supraviețui.

Psihologia și psihopatologia lui Kohut se încadrează în teoria celor doi factori doar în prima fază de dezvoltare, când își propunea să completeze teoria freudiană a instinctelor. În cea de-a doua, se conturează o psihologie a sinelui atotcuprinzătoare, care îl apropie pe Kohut de poziția radicală a lui Fairbairn de renunțare la teoria instinctelor. Ambele ipostaze se alimentează empiric din activitatea psihoterapeutică a lui Kohut, care a avut ca obiect tulburările narcisice de personalitate, diferența dintre ele ținând de evoluția personală.

Cea mai importantă înnoire adusă de Kohut constă în postularea unei linii de dezvoltare narcisică, independentă de dezvoltarea psihosexuală și dezvoltarea eului, pe care le precedă și le condiționează. Ca o completare la teoria pulsiunilor, psihologia sinelui își circumscrie valabilitatea la fazele timpurii și implicit la linia narcisică, lăsând în seama teoriei instinctelor și conflictului fazele ulterioare (oedipale), fazele nevrozei. În centrul atenției lui Kohut se află „sinele coerent“, etapele și condițiile care conduc la atingerea sa — garantul sănătății psihice.

Prima etapă a liniei narcisice este „autoerotismul“, caracterizat de existența unui sine fragmentat și a unor nuclei ai eului. Relațiile cu obiectele, în special relația cu mama (reacția globală a sa față de copil), sunt decisive pentru transformarea autoerotismului în narcisism sănătos — a doua etapă. Dezvoltarea normală, care conduce spre un

sine coerent, presupune din partea părinților o oglindire empatică a copilului și oferirea de prilejuri pentru a fi idealizați. Datorită acestora, „grandiozitatea arhaică“ și „exhibiționismul“ produse, pe parcursul dezvoltării, în calitate de compensări, de către inevitabilele deficiențe ale atitudinii materne, pot fi controlate și transformate în narcisism sănătos (sine coerent). Dimpotrivă, în destinul patologic, prin absența oglindirii empatice și a posibilităților de idealizare a părinților, grandiozitatea arhaică și exhibiționismul se permanentizează.

În primele faze ale dezvoltării, relațiile cu obiectele sunt de tipul „obiectele sinelui“, ceea ce înseamnă că ceilalți nu sunt percepuți ca fiind deplin separați de subiect. Copilul lasă în seama lor funcții importante, cum ar fi reglarea tensiunilor psihice, menținerea autocoerenței și stabilirea sentimentului de sine. În dezvoltarea normală, o astfel de utilizare a obiectelor este treptat abandonată, individul preluând exercitarea funcțiilor vitale. Ceilalți ajung să fie percepuți ca deplin separați și ca obiecte prin care pot fi satisfăcute instinctele. Dezvoltarea patologică se caracterizează prin faptul că ceilalți rămân obiecte ale sinelui, continuând să îndeplinească funcțiile psihice esențiale ale subiectului: asigurarea coerenței sinelui și reglarea sentimentului de sine. Absența obiectului sinelui idealizat îl determină pe individ să se simtă gol, neputincios și amenințat cu dezintegrarea.

Psihologia sinelui, chiar și în varianta din 1971, când este concepută ca o completare la teoria instinctelor, aduce modificări esențiale pentru terapie. Mutațiile psihice nu mai sunt rezultatul interpretării și insight-ului, ca în psihanaliza freudiană, ci al utilizării terapeutului în calitate de obiect al sinelui, ceea ce permite reluarea dezvoltării întreruptă traumatic. Transferul, care este de tip oglindă și idealizator, este principalul mijloc al redeclanșării procesului de dezvoltare. Ca și în dezvoltarea originară, în terapie

pacientul progresează prin „interiorizări transformatoare“: investiția narcisică a terapeutului este redusă treptat și înlocuită cu interiorizări ale aspectelor reale ale psihanalistului, cum ar fi capacitatea de a reduce angoasa și de a suporta amânarea.

Noua viziune despre terapie presupune și o nouă viziune despre sănătatea psihică, viziune care vizează în special funcțiile din sfera narcisică — existența unui sine coerent, ceea ce echivalează cu narcisismul sănătos —, criteriilor tradiționale, cum ar fi capacitatea de a obține plăcere din satisfacerea instinctuală spontană, funcționarea genitală și capacitatea de a stabili relații interne cu obiectele bazate pe reciprocitate, revenindu-le puțină atenție, așa cum de puțină atenție se bucură conflictele nevrotice generate de pulsiunile sexuale și agresive. Defectele sinelui sunt cele care trec în prim planul interesului teoretic și terapeutic: lipsa de consistență și stabilitate a sentimentului de sine, fantasme despre contopirea cu obiecte atotputernice, teama de autodizolvare, grandiozitate și exhibiționism, sentimente de izolare și gol interior, furie distructivă, ca răspuns la lezările narcisice suferite, absența interiorizării unui sistem de valori.

5.4. O poziție radicală — renunțarea la teoria instinctelor

Prin cea de-a doua variantă a psihologiei sinelui (1977), când sinele nu mai este o parte a eului, ci o structură de sine stătătoare, supraordonată eului, Kohut anticipează poziția radicală a lui Fairbairn, care respinge teoria instinctelor, pe care o înlocuiește cu teoria relațiilor cu obiectele. Radicalismul său este excelent ilustrat de deviza că originar, libidoul nu tinde spre plăcere, așa cum susținea Freud, ci spre obiecte. În concepția psihanalistului englez, care s-a

distins în terapia schizofreniei și a fobiilor, psihologia și psihopatologia se ocupă, fiecare în felul său, de relațiile cu obiectele: psihologia, de relațiile cu obiectele externe iar psihopatologia de relațiile cu obiectele interne, conceptul de obiect intern fiind preluat de la Mélanie Klein. Consecvent cu sine, Fairbairn renunță nu numai la teoria pulsiunilor, ci și la concepția despre structura psihică edificată pe această teorie. În psihologia sa, nu mai există se, de care eul să fie dependent primar sau secundar; există doar structuri ale eului caracterizate de scopuri dinamice proprii. Dezvoltarea psihică este doar dezvoltare a eului, care trece de la o dependență infantilă, bazată pe identificare primară cu obiectul, la o dependență matură, întemeiată pe diferențierea sinelui de obiect.

Renunțarea la modelul freudian asupra structurii psihicului (se — eu) aduce după sine și reconsiderarea unor concepte esențiale ale psihanalizei. Astfel, refularea nu mai vizează conținuturi instinctuale, care țin de se, ci structuri ale eului și obiecte interne. Refularea rămâne un proces de apărare important, dar are un cu totul alt sens. Ideea poate fi ilustrată de modul în care refularea intervine în relația cu mama. Inițial, copilul scindează imaginea mamei în obiect bun și rău cu scopul de a diminua ambivalența acesteia. Apoi, interiorizează obiectul rău, pentru a-l putea controla mai bine, control care se obține prin refulare. Întrucât anumite părți ale eului rămân legate de obiectul refulat, procesul refulării vizează și părți ale eului.

Radicală este și atitudinea lui Fairbairn față de dezvoltarea psihosexuală. Fazele acesteia nu au autonomie, ci sunt doar tehnici ale eului în efortul de a regla relația cu obiectele. Reducerea tensiunii psihice nu este un scop primordial, ci subordonat relațiilor cu obiectele: doar când aceste relații eșuează se pune această problemă. Nu numai sexualității îi este contestat caracterul instinctual, ci și agresivității, care este doar o reacție la frustrare.

Disfuncțiile psihice, deși sunt concepute ca având relații cu conflictul, țin de incapacitatea de a depăși, datorită traumelor sau frustrărilor, dependența infantilă. Patologia este atribuită în întregime influențelor negative ale mediului, ceea ce ne amintește de utopia marxiană, care, de asemenea, derivă alienarea individuală și socială din influențele distorsionante ale mediului social (proprietatea privată). Modelul terapeutic poartă și el aceeași amprentă, urmărind ca scop principal să elimine obiectul interiorizat pentru a descoperi ce anume a rămas din eul unitar, originar.

5.5. O nouă viziune asupra omului?

La prima vedere, comparația între antropologia care se întrevede din teoriile relațiilor cu obiectele, antropologie care pune pe primul plan socialitatea omului, înțeleasă ca instinct, în jurul căreia gravitează principalele probleme (deficite și conflicte) pe care trebuie să le rezolve individul sau psihanaliza, și antropologia lui Freud, axată pe conceperea omului ca ființă a plăcerii sau, mai târziu, ca ființă întru moarte, evidențiază o noutate ca și absolută în psihanaliză și, implicit, o schimbare radicală de orientare. Aceasta cu atât mai mult, cu cât Morris N. Eagle prezintă tendințele contemporane, fără a le încadra în contextul mai larg al istoriei psihanalizei.

Dacă teoria relațiilor cu obiectele și psihologia sinelui sunt privite din perspectivă istorică, atunci constatăm că încercările trecute de „desexualizare“ a psihanalizei nu au lipsit și nici nu au fost lipsite de importanță. Este suficient să ne gândim la Jung și mai ales la Adler pentru a ne convinge de adevărul acestei afirmații. Amândoi cercetează un inconștient nonsexual: primul, un inconștient transpersonal, care încorporează experiențele omului ca specie sau

colectivitate mai restrânsă, celălalt un inconștient personal „umplut“ de conținuturi sociale (dorința de autoafirmare și sentimentele de inferioritate). Amintindu-ne că principala funcție psihică investigată de Adler este autoestimația ca nivel afectiv, care este o funcție relațională, putem avansa ideea că „psihologia individuală“ prefigurează psihologia sinelui cel puțin prin noțiunile de sentiment al valorii proprii și de compensare. De asemenea, neofreudismul american contestase principalele teze ale lui Freud asupra inconștientului, libidoului și sexualității, criticând „biologismul“ care le-ar sta la bază și propusese prin Harry Stack Sullivan, unul din reprezentanții săi cei mai importanți, doctrina numită „sistemul sinelui“ și „psihiatria interpersonală“, care puneau accentul pe influențele interpersonale în ce privește formarea sinelui, precipitat al interacțiunii cu părinții și al judecăților lor de valoare. În sfârșit, influența *Ego psychology*, ilustrată mai ales prin lucrările lui Heinz Hartmann, ajunsese la concluzia că anumite aspecte ale comportamentului uman și ale funcționării psihice sunt independente de instinct. Este vorba în primul rând de funcțiile cognitive ale eului.

Ca de atâtea ori în istoria ideilor, suntem puși în situația să constatăm că înnoirile recente din psihanaliză au mai curând un aspect cantitativ decât unul calitativ. Ceea ce în primele decenii ale secolului al XX-lea, și chiar imediat după cel de-al doilea război mondial, era marginal, ținând uneori de disidență, tinde să devină, în ultimele decenii ale secolului al XX-lea, predominant, chiar dacă psihanaliza franceză, viguroasă și creativă reprezentantă a freudismului, constituie o importantă contrapondere, și acceptat de Asociația Psihanalitică Internațională, bastionul ortodoxiei psihanalitice. Bineînțeles, nu trebuie subestimate progresele înregistrate în adâncirea cunoașterii inconștientului legat de socialitate, care dau o imgine tot mai precisă despre primii ani de viață.

Nu pot încheia aceste glose despre cele mai recente dezvoltări din psihanaliză, fără a le semnala concordanța cu evoluții din domenii înrudite. Dacă antropologia și filosofia secolului XIX ajunseseră la ideea opoziției dintre natură și cultură, cu care operau în calitate de premisă fundamentală, idee ilustrată strălucit de freudism (inconștientul este un depozitar al tendințelor naturale ale omului pe care cultura nu le poate accepta), secolul XX stă sub semnul ideii de continuitate dintre natură și cultură. Antropologia filosofică ajunge, prelucrând rezultatele biologiei umane, la concluzia că omul este o ființă culturală de la natură, concluzie exprimată paradigmatic de Arnold Gehlen încă din anii ’40, cu ecou în cultura română, la Lucian Blaga. Etologia lui Lorenz și Eibl-Eibesfeldt documentează aceeași continuitate la nivelul comportamentelor sociale, cărora li se descoperă determinarea genetică. Instinctele prosociale își ocupă de-acum înainte locul în „parlamentul instinctelor“, alături de instinctele antisociale. Ecologia se străduiește să înlocuiască mentalitatea învingerii naturii prin mentalitatea ocrotirii naturii. Teoria relațiilor cu obiectele din psihanaliză concordă cu toate aceste mutații: principala problemă nu mai este rezolvarea conflictului dintre natură și cultură din om, ci eliminarea disfuncțiilor pe care le presupune naturala socialitate umană, căreia i se subordonează toate celelalte câmpuri problematice.

Capitolul IV

NOOLOGIA ABISALĂ

1. Freud și „inconștientul de sus"

Unul din reproșurile aduse în mod constant psihanalizei freudiene se referă la insistența sa aproape exclusivă asupra sexualității infantile a omului. Caracteristică pentru prima etapă de dezvoltare a psihanalizei, centrată pe studiul simptomului nevrotic, visului, actului ratat sau cuvântului de spirit, etapă care a condus la afirmarea disciplinei întemeiate de Freud ca psihologie a inconștientului, această atitudine lasă nu numai impresia de reducționism, dar și pe aceea de malefică înclinație spre o viziune antropologică aproape denigratoare. Înregistrat de Freud în mai multe lucrări târzii, printre care și *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Noi prelegeri de introducere în psihanaliză, 1932), reproșul suna textual în felul următor: „omul nu este doar o ființă sexuală, el are și tendințe mai nobile și mai înalte.[1]"

Înainte de a comenta și fructifica din perspectiva filosofiei inconștientului răspunsul lui Freud, să notăm că obiecția menționată exprimă paradigmatic perspectiva europocentristă asupra sexualității ca dimensiune inferioară, „animalică" a omului. A insista asupra sexualității, indiferent de natura sa, adultă sau infantilă, echivalează cu o abordare tendențioasă, care vizează negarea excelenței

spirituale a omului și a superiorității care derivă din aceasta. Faptul că Freud acceptă provocarea conținută în asemenea critici, răspunzându-le, demonstrează situarea sa integrală în orizontul europocentrist. În afara acestuia, în cultura asiatică, sexualitatea este valorizată pozitiv, constituind o cale de atingere a spiritualității absolute — divinitatea.

Prima justificare invocată de Freud pentru întârzierea cu care psihanaliza abordează latura spirituală a personalității umane ține de dezvoltarea științei, a oricărei științe: nici psihanaliza nu a putut studia de la început toate aspectele care-i reveneau în mod firesc. Dedicându-se studierii conflictului psihic, așa cum se manifestă în primul rând în simptomul nevrotic, freudismul inițial a avut în vedere permanent și instanța refulantă, deși s-a concentrat asupra refulatului. Progresul cercetării a condus la un moment dat (în jurul anului 1920) la mutarea accentului de la refulat la instanța refulantă, adică la eu. Putem spune că vocația terapeutică a psihanalizei dă seama atât de unilaterala privilegiere inițială a refulatului, cât și de recuperarea ulterioară a instanței refulante: dacă într-o primă fază, Freud a considerat că pentru „vindecarea" nevrozei este suficientă aducerea în conștient a refulatului, ulterior a constatat că de egală importanță este abordarea instanței refulante, în ceea ce are obscur.

O altă dificultate, deloc neglijabilă, pe care Freud o menționează nu numai la timpul trecut, pentru că este principială, rezidă în aceea că eul trebuie să devină propriul său obiect de studiu. În timp ce refulatul constituie, conform inspiratei metafore a lui Freud, o adevărată: „țară străină interioară", ceea ce îl transformă într-un bun obiect de cercetare, eul, pentru a deveni propriul său obiect, ar trebui să se poată scinda în vederea autoobservării. Însă o asemenea scindare este curent constatabilă în terapie! Partea eului care se detașează de întreg pentru a-l examina și care, în

virtutea acestui fapt, ilustrează posibilitatea eului de a se lua pe sine ca obiect este denumită de Freud *supraeu.*

Pentru filosofia inconștientului, supraeul prezintă un interes deosebit cel puțin din două motive: pe de o parte, el constituie, din perspectivă psihanalitică, chintesența a ceea ce este spiritual în om, pe de altă parte, dimensiunea aceasta spirituală ține de inconștient, ceea ce contrazice viziunea filosofică dominantă despre consubstanțiabilitatea spiritului și a conștiinței. Cu alte cuvinte, prin teoria supraeului Freud deschide un capitol nou al filosofiei, fără să-și fi propus, în absența unei conștiințe filosofice clare, acest lucru, și anume capitolul spiritului inconștient. Fructificarea deplină pentru filosofie a ideii spiritului inconștient va fi obținută abia de Lucian Blaga, care a asimilat și experiența jungiană a inconștientului colectiv.

Caracterul spiritual al supraeului este afirmat de Freud în repetate rânduri pe parcursul lucrării *Neue Folge*, formularea cea mai concentrată sunând în felul următor: „Supraeul constituie pentru noi reprezentantul tuturor îngrădirilor morale, avocatul năzuinței spre perfecțiune, pe scurt, partea accesibilă psihologic din ceea ce este superior în om.“[2]

Freud își susține afirmația prin analiza funcțiilor supraeului. Înainte de a le trece în revistă, să reținem precizarea întemeietorului psihanalizei că supraeul este doar una din dimensiunile spirituale ale omului, și anume cea accesibilă psihologic. Celelalte par a scăpa unui asemenea demers. Să mai precizăm că funcționarea supraeului este descrisă de Freud pe baza unor cazuri clinice semnificative. În felul acesta, nu numai teoria despre „inconștientul de jos“ (refulat), ci și teoria despre „inconștientul de sus“ (supraeu) are o bază factuală.

În delirul de observare (*Beobachtungswahn*), supraeul se detașează de eu și, proiectat în exterior, observă viața individului în cele mai mici detalii. Observarea este doar o funcție pregătitoare în vederea judecării și pedepsirii eului,

adică a exercitării conștiinței morale sau cugetului (*Gewissen*). Deși detașarea supraeului de eu în anumite momente ale desfășurării vieții morale este un fapt curent, accesibil, fără dificultate conștiinței de sine, claritate deplină în această privință asigură tot patologia. „Atacul melancolic" (*der melancholische Anfall*) ne prezintă funcția morală a supraeului într-un moment paroxistic, eul fiind de-a dreptul maltratat: „în atacul melancolic, supraeul devine extrem de sever, atacă, umilește și maltratează eul, îl amenință cu cele mai grele pedepse, îi reproșează acțiuni din trecutul îndepărtat, care la vremea respectivă nu au fost luate în seamă…"[3] Principalul instrument prin intermediul căruia supraeul sancționează abaterea eului de la normele morale este sentimentul de culpabilitate.

Exegeții lucrărilor lui Freud au sesizat insistența acestuia asupra caracterului critic, ostilității și severității supraeului, explicând-o prin circumstanțele teoretice ale conturării conceptului. Astfel, Roy Schafer indică în *The loving and beloved superego* patru factori determinanți: *a)* necesitatea de a explica uimitoarea reacție terapeutică negativă, în virtutea căreia în locul unei ameliorări a stării pacientului, de așteptat ca o consecință a demersului terapeutic reușit, se instalează o înrăutățire. Cauza este, după Freud, un puternic sentiment de culpabilitate inconștient, alimentat de supraeu, care nu permite nevroticului starea de mai bine; *b)* coincidența temporală a elaborării teoriei supraeului cu tematizarea distructivității umane, concentrată în teoria despre instinctul morții; *c)* necesitatea de a explica declinul complexului Oedip, precum și renunțarea la satisfacerea tendințelor libidinale și agresive specifice copilăriei, renunțare indispensabilă socializării; *d)* în sfârșit, unilateralitatea perspectivei freudiene era de neevitat, deoarece baza clinică a teoretizării supraeului era alcătuită din nevroza obsesională, melancolie și paranoia — toate disfuncții în care supraeul manifestă o mare ostilitate față de eu.[4]

Psihanaliza post freudiană a reechilibrat viziunea despre supraeu, reintegrându-i aspectele stimulative, favorabile eului. Dintre acestea, așa cum le descrie Roy Schafer în cartea mai sus-menționată, doar două pot revendica atributul spiritualității. Este vorba despre dimensiunea idealului și despre rolul civilizator al supraeului care, prin controlul cerințelor instinctuale, permite adaptarea la ceilalți și la lumea exterioară. Celelalte două — legătura supraeului cu se-ul, derivată din faptul că identificarea care-l structurează se realizează cu obiecte insuficient desexualizate, inițial investite de se și faptul că în calitate de evaluator al lumii interne, așa cum eul este evaluatorul lumii externe, supraeul este nu numai critic la adresa eului, ci și aprobator, conferindu-i astfel siguranță și protecție (chiar și fața punitivă a supraeului are un revers securizant, pe care-l dă preocuparea continuă de eu) — au doar semnificație sufletească.

Dacă traducem în limbaj filosofic formularea existentă încă în textele lui Freud, deși într-un plan secund, referitoare la funcția idealului, și anume că „eul (supraeul) este și purtătorul idealului eului, la care eul se raportează constant pentru a se evalua, spre care tinde, străduindu-se să-i realizeze cerința de a se perfecționa neîntrerupt"[5], atunci am putea spune că avem de-a face cu un set de valori morale, estetice, sociale, intelectuale, religioase etc., puternic investite cu afectivitate pozitivă.

În ce măsură idealul eului este doar o funcție a supraeului, cum gândea Freud, și în ce măsură reprezintă o structură aparte, cum susțin unii psihanaliști contemporani, rămâne o problemă deschisă. Dintre autorii care împărtășesc ultima poziție îi menționăm pe Daniel Lagache și pe Janine Chasseguet-Smirgel. În studiul său „Sur la structure du Surmoi", Lagache consideră că distincției funcționale dintre supraeu și idealul eului i se poate adăuga și o distincție structurală. Supraeul și idealul eului ar alcătui împreună un sistem în care cel de-al doilea „repre-

zintă modul în care persoana trebuie să se comporte pentru ca eul-subiect, identificat cu autoritatea parentală, să poată acorda aprobarea sa eului-obiect“[6]. Cu alte cuvinte, supraeul ar desemna un precipitat al autorității care judecă, iar idealul eului, setul de valori care emană de la autoritate. După Janine Chasseguet-Smirgel („Le Surmoi et l'Idéal du Moi"), caracteristica specificatoare și regresivă a idealului eului ar fi relația sa de continuitate cu narcisismul primar și năzuința spre atotputernicie, ceea ce l-ar deosebi fundamental și deci structural de supraeu, moștenitor al complexului Oedip, care separă copilul de mamă prin bariera incestului[7].

Caracterul spiritual al supraeului, concretizat mai ales în funcția morală și în funcția idealului, l-a determinat pe Paul Ricoeur să considere că cea de-a doua teorie despre psihic, ai cărei principali piloni conceptuali sunt se-ul, eul și supraeul, vizează în primul rând „înscrierea autorității în istoria dorinței, de a o face să apară ca o diferență a dorinței", ceea ce echivalează cu a studia *„promovarea sublimului în inima dorinței“*[8]*.

Un alt punct de interes al „supraeului" pentru filosofia inconștientului, alături de spiritualitate, este caracterul său inconștient. Tocmai acest aspect transformă teoria freudiană a supraeului într-un moment de emergență epistemică nu numai în psihanaliză, ci și în filosofie. Până la cristalizarea teoriei structurale despre psihic în jurul anului 1920, Freud echivala inconștientul cu refulatul. Spre deosebire de inconștientul în sens descriptiv, care nu este altceva decât un conștient latent, oricând susceptibil de a ieși din starea de latență și de a deveni un conștient în act, pentru că nu i se împotrivește nici un obstacol, inconștientul în sens dinamic se particularizează prin aceea că accesul la conștiință a conținuturilor sale este interzis de o barieră permanentă,

* Sublinierea aparține filosofului francez.

numită de Freud cenzură. Dacă reamintim că refulatul sau inconștientul în sens dinamic este alcătuit din tendințe repudiate cultural, fie sexuale (ținând de sexualitatea infantilă), fie agresive, atunci devine ușor de înțeles de ce manifestarea acestui inconștient în planul conștiinței se poate produce doar în forme deghizate sau în urma unei intervenții din exterior, care este tocmai actul analitic. Terminologia psihanalitică rezervă denumirea de inconștient pentru inconștientul dinamic, inconștientul latent fiind numit preconștient.

Am utilizat în capitolele anterioare ideea de inconștient dinamic din psihanaliză pentru a avansa și documenta una din ideile directoare ale filosofiei inconștientului, și anume ideea impurității spiritului. Pentru că tendința permanentă a inconștientului este de a reveni în conștiință și pentru că acestei reveniri i se opune bariera instituită de normele culturale, identificarea prezenței sale în actele conștiente, inclusiv în actele spirituale ale culturii majore (vezi capitolul II) se poate realiza printr-un demers hermeneutic, tot atât de laborios ca travaliul terapiei psihanalitice de la care, de altfel, împrumută mijloacele tehnice.

Nu numai caracterul spiritual al supraeului, ci și caracterul său inconștient este afirmat în temeiul unui material factual, care ține de clinica psihanalitică. Este vorba de fenomenul rezistenței (*Widerstand*). Spre deosebire de alte fenomene descoperite de psihanaliză, a căror prezență poate fi constatată și în afara terapiei psihanalitice, cum ar fi transferul, adică tendința de a repeta în prezent modalități de relaționare care aparțin trecutului primei copilării, rezistența rămâne circumscrisă relației terapeutice. În efortul de a realiza cerința asocierii libere, cu alte cuvinte de a comunica analistului, fără restricții, tot ceea ce îi trece prin minte, analizandul întâmpină dificultăți atunci când se apropie de temele problematice ale vieții sale. Indiciul exterior al intervenției rezistenței este fie tăcerea, întreruperea

fluxului asocierii libere, fie îndepărtarea discursului de tema respectivă.

Obstacolul interior față de asocierea liberă poate fi conștient, analizandul evitând deliberat subiectele care-i provoacă, dintr-un motiv sau altul, neplăcere, sau inconștient. În *Neue Folge*, Freud descrie rezistența inconștientă astfel: „El poate recunoaște rezistența și subiectiv prin aceea că are senzații neplăcute când se apropie de o anumită temă. Însă acest ultim indiciu poate să și lipsească. Atunci îi spunem pacientului că deducem din comportamentul său că se află în stare de rezistență; el ne răspunde că nu știe nimic despre aceasta și că observă doar dificultatea producerii asociațiilor“[9]. Concluzia că nu numai refulatul, pe care psihanalistul intenționează să-l aducă în conștient, este inconștient, ci și rezistența devine inevitabilă.

La întrebarea referitoare la sursele acestei surprinzătoare rezistențe inconștiente, răspunsul profanului ar indica fără ezitare tendința de ascundere a inconștientului. În virtutea unei presupoziții tacite, ceea ce este ascuns nu poate decât să tindă la a-și menține starea, împotrivindu-se demersului de dezvăluire, realizat de psihanalist. Cercetarea simptomului nevrotic, visului, actului ratat, ca să numim doar produsele psihice la care participarea inconștientului e mai mult sau mai puțin transparentă, a arătat însă că, dimpotrivă, tendința cea mai puternică a inconștientului este de a reveni în conștiință, adică de a se manifesta, nu de a se ascunde. Dacă se opune ceva manifestării inconștientului, atunci acest ceva nu poate fi inconștientul însuși. În terapie, dar și în afara sa, doar eul care a realizat cândva refularea anumitor tendințe instinctuale, generând inconștientul, se poate împotrivi întoarcerii refulatului. În formularea lui Freud: „rezistența nu poate fi decât expresia eului, care a realizat cândva refularea și tinde acum să o mențină“[10]. Nici la începutul vieții, în momentul în care au loc primele refulări, nici mai târziu, pe parcursul vieții

adulte, normele culturale nu permit exprimarea nemodificată a anumitor aspecte ale naturalității omului. Important pentru filosofia inconștientului este că această activitate de cenzurare se desfășoară în mare parte dincolo de pragul conștiinței. Ceea ce, în prima teorie despre psihic, era numit, aproape netematizat, „cenzură“, devine în cea de-a doua teorie obiectul unei tematizări importante sub denominarea de supraeu.

În psihologia inconștientului, descoperirea că inconștientul nu este epuizat de refulat, că pe lângă „inconștientul de jos“, depozitar al interzisului cultural, există un „inconștient de sus“, care, fără a cădea în afara definiției inconștientului dinamic, concentrează o parte importantă a spiritualității omului, a avut consecințe considerabile. Dacă inconștientul are în psihanaliză trei accepții — sensul descriptiv, sensul dinamic și sensul topic sau sistematic, ultimul desemnând „o provincie psihică“, constatarea că „... mari părți ale eului și supraeului pot rămâne inconștiente, fiind chiar în mod normal inconștiente“[11], face imposibilă utilizarea inconștientului în sens topic. În timp ce în prima teorie despre psihic sistemul conștient era opus sistemului inconștient, în a doua teorie, la a cărei formulare descoperirea spiritului inconștient trebuie să fi jucat un rol important, inconștientul nu mai este „o provincie psihică“, ci o calitate a tuturor instanțelor psihicului. Nu numai se-ului, sediul reprezentanțelor psihice ale instinctelor și al refulatului, îi revine atributul „inconștient“, ci și supraeului sau eului, care în prima teorie se suprapunea cu conștientul. Încetând să mai fie un sistem, inconștientul pierde conotația exclusiv negativă din prima topică, în măsura în care conținuturile „inconștientului de sus“ nu sunt primitive și iraționale. În ultima variantă, viziunea freudiană asupra psihicului a devenit mai complexă și mai adecvată.

Spre deosebire de destinul psihanalitic și cultural al ideii de refulat, care a rămas în bună măsură emblematică

pentru psihologia inconștientului și a stat la baza psihanalizei aplicate sau hermeneuticii culturii, ideea de spirit inconștient a avut un ecou mult mai slab, în special în plan cultural. În timp ce însuși Freud iniția studiul literaturii, artei, religiei, din perspectiva inconștientului de jos, supraeul nu-l inspira decât pentru o schiță de studiu al moralei și era introdus fără a fi dublat de conștiința filosofică. Nici măcar Jung, primul psihanalist care avansează în deplină cunoștință de cauză ideea de spirit inconștient, nu pomenește supraeul freudian la capitolul precursorilor. De asemenea, Lucian Blaga, continuator original al lui Jung, lasă în afara considerațiilor noologiei abisale, pe care o întemeiază, spiritul inconștient în viziune freudiană. După câte știu, doar psihanalistul elvețian Charles Odier a publicat în anii succesivi celui de-al doilea război mondial o carte în care studia supraeul din perspectiva eticii.

1.1. Formarea supraeului

După ce se va opri asupra formării supraeului, paradigmatică cel puțin pentru concepția lui Freud asupra relației genetice dintre spiritul moral (sau religios) și suflet, filosofia inconștientului va lua în considerare funcționarea spiritului inconștient în raport cu lumea instinctelor (se-ul) și lumea spiritului conștient (eul), pentru ca, în partea finală a acestui subcapitol, să încerce, pe baza textului lui Odier, o evaluare a tipului de moralitate reprezentat de supraeu.

Însăși ideea de formare a moralei inconștiente are câteva implicații care ne rețin atenția. Unele sunt evidențiate chiar de Freud, altele pot fi mai bine explicate în lumina contemporaneității. Când afirmă, în temeiul cercetărilor sale clinice, că la începutul vieții omul este amoral, fiind lipsit de orice fel de inhibiții interioare îndreptate împotriva înclinațiilor spre plăcere, întemeietorul psihanalizei vizează

concepția care atribuie morala umană unei surse transcendente. Spre deosebire de omul religios, care ar interpreta celebra propoziție kantiană despre măreția cerului înstelat de deasupra noastră asociată măreției moralei din noi în sensul că ambele sunt creații ale divinității, omul de știință constată că, pe de o parte, darul moralității este foarte inegal împărțit, așa încât la unii oameni îl întâlnim doar în cantități neglijabile, iar pe de altă parte, că morala este o achiziție ulterioară, rolul de instanță morală fiind îndeplinit în prima copilărie de către părinți, deținători ai binelui și ai răului.

În același timp însă, e pusă în discuție implicit orice altă viziune care acordă moralei preexistență, chiar dacă este vorba de o preexistență de ordinul imanenței. Mai întâi sunt vizate indirect concepțiile clasice despre morala naturală, cum este cea a lui Jean Jacques Rousseau, care afirmă caracterul natural al milei. Pentru gânditorul francez, mila care este o virtute „atât de naturală, încât chiar și animalele dau semne vizibile de milă", reprezintă elementul primordial al moralei umane, anterior oricărui element de morală rațională, sursa din care se alimentează celelalte virtuți ale omului social, cum ar fi generozitatea, clemența, omenia, bunăvoința, prietenia. Fără milă, înzestrați doar cu morala rațională, oamenii ar fi niște „monștri". Apoi, chiar Darwin, precursorul direct al etologiei umane, ale cărui cercetări îi erau cunoscute în ceea ce aveau esențial lui Freud, nu ezită să trateze morala din punctul de vedere al istoriei naturale. Asemeni celorlalte animale sociale, omul a dobândit, datorită selecției naturale, calitățile morale native ale dragostei și simpatiei pentru semeni (altruism), loialitatea și chiar curajul. În sfârșit, etologii contemporani (Konrad Lorenz și Iräneus Eibl-Eibsfeldt), instrumentați cu toate metodele științei riguroase, înregistrează la om, ca și la animalele sociale, existența instinctelor morale. Respectul pentru viața celuilalt, prezent în decalogul biblic sub formula „să

nu ucizi", altruismul și entuziasmul, loialitatea și „iubirea aproapelui" sunt tot atâtea valori morale fundamentale clădite de cultură pe temelia moralei naturale.

Cum biologia comportamentului (etologia) a confirmat validitatea ideii moralei naturale și a documentat continuitatea dintre natură și cultură și în alte domenii, poziția lui Freud care opune radical natura și cultura, cel puțin în sfera moralei, se definește ca aparținând ideației dominante a secolului al XIX-lea. Natura nu conține spirit (moral), iar odată format, spiritul se opune în mod necesar naturii.

Deși ceea ce este superior în om (morala) nu preexistă influențelor culturale, geneza sa poate fi înțeleasă doar ținând seama de două condiții, una biologică, cealaltă psihologică. Dependența prelungită a copiilor de părinți, unică în lumea vie prin durată și complexul Oedip, de asemenea un fenomen singular, omul fiind singura ființă căreia îi este interzis incestul, constituie terenul pe care se joacă surprinzătoarea metamorfoză a naturalului în spiritual (moralitate). În linii mari, la Freud formarea moralei inconștiente este un proces de interiorizare a valorilor ale căror purtători sunt părinții, pârghiile acestei translații fiind afective. De unde derivă caracterul inconștient al acestui precipitat al interacțiunilor familiale timpurii urmează să expun în dezvoltările următoare.

În timp ce, după Rousseau, omul se naște bun din mâinile naturii, adică apt pentru viața socială, pentru că este de la început înzestrat cu spirit (morală), pervertirea sa fiind indusă de invențiile civilizației, cum ar fi teritorialitatea și simțul de proprietate, în viziunea lui Freud omul natural este inapt pentru viața socială, pentru că absența moralei dintre darurile sale inițiale îl transformă într-un adevărat monstru de egoism. Instinctele sale — căutarea nelimitată de plăcere caracteristică sexualității, în prima teorie despre instincte și agresivitatea și distructivitatea, în cea de-a doua teorie despre instincte — îl transformă

de la început într-un inadaptat la cerințele vieții sociale și culturale. De aceea, pentru Freud problema principală rezidă în modul în care morala în particular și socialitatea în general se creează utilizând chiar materialul instinctual al omului.

Paul Ricoeur formulează excelent interesul teoretic și practic al lui Freud pentru relația dintre natură și cultură nu numai sub aspectul opoziției, ci și sub aspectul colaborării; sarcina „economicii freudiene ar fi să transforme într-o «diferențiere» a fondului pulsional ceea ce, până în prezent, a rămas exterior dorinței. Altfel spus, să facă să corespundă procesului istoric al introiecției autorității un proces economic de repartiție a investirilor."[12] Este vorba de investițiile libidinale. Filosofia inconștientului regăsește aici aceeași preocupare și soluție caracteristice studiului religiei, și anume încercarea de a deriva spiritul (morala subiectivă), din suflet (tendințele instinctuale). Deoarece supraeul este moștenitorul complexului Oedip, spiritul nu are, în acest caz, autonomie genetică, fiind derivat din suflet. Deosebirea față de cercetarea religiei este doar de accent: în timp ce în cazul fenomenului religios, centrul de greutate îl formează perspectiva filogenetică, în cazul moralei, dominantă este perspectiva ontogenetică. Sursa le este însă identică: Oedipul, constelația afectivă a copilăriei omenirii și individului uman.

Cheia formării supraeului, a moralei ca spirit subiectiv, este identificarea. Personalitatea omului se constituie ca rezultat al unei succesiuni de identificări: în absența celuilalt, individul nu poate deveni el însuși ca ființă culturală. Însă identificarea, definită în *Psihologia mulțimii și analiza eului* ca „manifestarea cea mai timpurie a unei legături afective cu o altă persoană", se poate realiza nu numai întru spirit, ci și întru suflet. Deși acest tip de identificare, de modificare a propriului eu, în funcție de un alt eu, nu interesează filosofia inconștientului, menționarea sa este utilă

pentru a pune în evidență specificul identificării generatoare de spirit. Ilustrarea cea mai concludentă poate fi oferită de identificarea aflată la baza câte unui simptom nevrotic: colegele unei domnișoare de pension, care fac aceeași criză de isterie ca și aceasta, criză declanșată de primirea unei scrisori neplăcute de la iubitul ei, sunt animate de dorința de a ajunge în aceeași situație. „Colegele ar dori să aibă și ele o iubire secretă și, sub influența sentimentului de culpabilitate, acceptă suferința pe care ar implica-o această iubire."[13]

Fetița care manifestă aceeași tuse chinuitoare ca mama sa poate fi animată de dorința de a o înlocui pe mamă ca obiect sexual pe lângă tată. Însă această dorință este cenzurată de normele culturale, așa încât se realizează sub semnul culpabilității, care permite doar preluarea suferinței: „Voiai să fii mama, iată că ești acum, cel puțin prin suferință"! Simptomul de împrumut poate aparține nu numai unui rival, ci și unei persoane iubite. Tusea Dorei, identică cu tusea tatălui său, are în spate o dinamică mult mai complicată, numită de Freud „înlocuirea alegerii de obiect prin identificare". Cu alte cuvinte, tot sub imperiul interdicției, Dora renunță la iubirea incestuoasă, căreia îi substituie o formă mai veche de atașament.

Oricât de nesemnificative ar fi rezultatele unor asemenea identificări din punctul de vedere al culturii, existența lor presupune intervenția cenzurii sau supraeului. Or, formarea sa este de neconceput din perspectivă freudiană în absența identificărilor structurante cu părinții în situația oedipiană. Nu putem să nu remarcăm în acest punct că Freud le tratează sub semnul categoriilor „a fi" și „a avea" și a interrelațiilor acestora.

Raportarea băiatului la tată, considerată de Freud ca paradigmatică, stă, în mod normal, sub semnul lui „a fi", al masculinității și al devenirii întru spiritualitate. Identificarea cu tatăl este rezultatul interesului deosebit și al admi-

rației pe care băiatul i le arată de la început. Acesta *vrea să fie* ca tatăl său. În schimb, relația băiatului cu mama stă sub semnul lui „a avea": „încă foarte de timpuriu băiețelul dezvoltă o investire libidinală față de mamă, care are ca punct de plecare sânul matern și reprezintă cazul tipic al alegerii obiectului prin contact intim"[14]. Triunghiul familial, care între trei și cinci ani intră în criza oedipiană, se clădește pe terenul biologic al neajutorării copilului mic, pentru a cărui supraviețuire e nevoie de ambii părinți. Revenindu-i hrănirea și îngrijirea copilului, mama joacă involuntar rolul seducătoarei, care îi trezește la viață zonele erogene. Înclinația pentru mamă și admirația pentru tată coexistă neconflictual până în faza oedipiană, când se amplifică dorințele sexuale ale copilului pentru mamă, iar tatăl este perceput ca un rival, ca un obiect care se interpune între băiat și mamă. Identificarea inițială cu tatăl capătă acum și o tonalitate ostilă sau, afirmă Freud, ambivalența afectivă funciară devine manifestă: fiul dorește să-și înlăture tatăl și să-i ia locul pe lângă mamă.

Rezolvarea conflictului oedipian căruia îi succedă cristalizarea supraeului și instalarea perioadei de latență sexuală, care desparte cele două începuturi ale sexualității umane (sexualitatea infantilă de sexualitatea adultă) și care marchează consolidarea și îmbogățirea achizițiilor culturale ale individului, se produce datorită unui joc de forțe sufletești neutre din punct de vedere moral sau chiar opuse moralității. Soliditatea supraeului depinde de reușita soluționării conflictului oedipian: o depășire incompletă va genera un supraeu slab, insuficient de eficient. De obicei, „declinul" complexului Oedip, cum numește Freud depășirea sa, se datorează refulării tendințelor care-l constituie. În cazuri ideale, ar fi vorba chiar de „distrugere" (*Zerstörung*) sau „suprimarea" (*Aufhehung*) sa, ceea ce, după cum pe bună dreptate atrag atenția anumiți comentatori, este discutabil în măsura în care asemenea „cazuri ideale" ar

presupune, în analiză, absența transferurilor oedipiene. Însă tocmai praxisul psihanalitic a condus la concluzia universalității complexului Oedip și a valorii sale structurante de personalitate, concluzie edificată tocmai în temeiul înregistrării de fiecare dată a problematicii oedipiene manifestată în transfer. Cu mai multă îndreptățire se poate vorbi, așadar, de refularea mai mult sau mai puțin reușită a constelației oedipiene.

Dar care sunt pârghiile refulării? În diferite momente ale dezvoltării teoriei sale, Freud insistă asupra uneia sau alteia din forțele refulante, pentru ca în studiul din 1924 „Der Untergang des Oedipuskomplexes" (Declinul complexului Oedip) să le reunească, încercând în același timp să stabilească relațiile dintre ele. Fundalul l-ar constitui dispoziția biologică sau filogenetică: faza falică în care apare, se dezvoltă și declină complexul Oedip și care succedă fazei sadic-anale este preprogramată atât în ce privește începutul, cât și în ce privește încheierea și situarea sa pe firul dezvoltării psihosexuale infantile. Restul se realizează prin intermediul unor factori care țin strict de experiența individuală și a căror pondere este variabilă.

Dezamăgirea, contrarierea dorințelor oedipiene de către părinți, care reprezintă obiectul acestor dorințe, joacă un rol important în abandonarea lor. „Fetița, care se consideră preferata tatălui, suferă, la un moment dat, din partea acestuia o corecție severă și se prăbușește din al nouălea cer. Băiatul, care o crede pe mamă proprietatea sa, experimentează reorientarea iubirii și îngrijirii materne spre un nou născut."[15] Chiar atunci când în istoria individuală lipsesc astfel de refuzuri dramatice, satisfacerea tendințelor oedipiene nu este oferită, ceea ce îl conduce pe copil la renunțare. Freud afirmă sintetic: „Complexul Oedip se stinge datorită insuccesului său, ca rezultat al imposibilității sale interne."[16] Părinții sunt purtătorii normei culturale a interdicției incestului, pe care o transmit, în acest caz,

pe calea refuzului de a da curs dorințelor incestuoase ale copilului. Dezamăgirea repetată „stinge“ ardoarea anticulturală a copilului.

Cel mai important agent antioedipian este, în cazul băiatului, frica de castrare. Mai mulți factori concură în a o produce: amenințările părinților la adresa integrității membrului viril, menite a pune capăt activității sale autoerotice, devin eficiente doar prin sumarea cu amintirea unor experiențe anterioare de pierdere (desprinderea de trupul matern în timpul nașterii, pierderea sânului în timpul alăptării, abandonarea zilnică a materiilor fecale) și, mai ales, cu constatarea diferenței anatomice dintre sexe (absența penisului la fată). Acceptarea realității „castrării“ anulează ambele posibilități de satisfacere erotică accesibile băiatului în context oedipian: atât plasarea în poziția tatălui, înlocuirea sa în relația cu mama (posibilitatea activă), cât și înlocuirea mamei în relația cu tatăl (posibilitatea pasivă) presupun pierderea membrului viril (castrarea). Unei asemenea perspective i se împotrivește cu succes narcisismul băiatului. Interesul pentru penis ca parte a corpului intens valorizată narcisic prevalează asupra investirii libidinale a părinților: „Eul copilului întoarce spatele complexului Oedip.“[17] Complexul castrării pune capăt la băiat complexului Oedip. Cu alte cuvinte, investirile libidinale ale obiectelor sunt abandonate și înlocuite cu identificări.

Complex Oedip, supraeu și perioadă de latență există și la fată, numai că trecerea de la natură la cultură urmează alt drum, afirmă Freud, neezitând să recunoască obscuritatea crescută a procesului. Diferența esențială față de evoluția psiho-sexuală masculină este dată de absența fricii de castrare. Lipsa penisului nu mai este o posibilitate de temut, ca la băiat, ci o realitate care trebuie acceptată. După ce, la începutul fazei falice, fetița se crede dotată cu penis, ulterior devine tot mai evident faptul că clitorisul nu este un penis, iar speranța de a-l obține printr-un proces natural

de creștere se dovedește vană. Absența penisului este interpretată ca o privare de penis, petrecută în trecut. Nedispunând de o pârghie esențială, renunțarea la atașamentul oedipian și formarea supraeului la fată, adică identificarea cu mama, se bazează în primul rând pe frica de a pierde iubirea părinților.

În *Eul și sinele*, text în care Freud analizează în detaliu formarea supraeului, identificarea caracteristică situației oedipiene cu tatăl, de exemplu, este concepută ca survenind în urma renunțării la obiectul investirii libidinale, respectiv la părintele de sex opus, ceea ce n-ar corespunde modelului stabilit în alte lucrări, conform căruia renunțarea la mamă ar trebui să conducă la identificarea cu ea. Incongruența dintre teorie și fapte (băiatul se identifică cu tatăl), recunoscută de Freud, îl determină să introducă noi elemente explicative, remarcabil sintetizate de Paul Ricoeur: „faptele par a nu se acorda cu teoria; iată de ce pentru a înțelege «complexul Oedip» complet, el are nevoie să dubleze identificarea, adică să introducă în conflictul însuși confruntarea dintre o alegere de obiect și o identificare, anterioare oricărei alegeri de obiect, astfel încât identificarea cu tatăl pare ca o identificare dublă, negativă prin rivalitate, pozitivă prin imitare; în sfârșit, el trebuie să introducă bisexualitatea, care datează din timpul relației cu Fliess, dacă nu e chiar împrumutată de la el; bisexualitatea cere ca fiecare relație să fie încă o dată dublată, așa încât băiatul se comportă atât ca băiat, cât și ca fată; în felul acesta rezultă patru tendințe care produc două identificări; o identificare cu tatăl și o identificare cu mama, fiecare dintre ele fiind în același timp negativă și pozitivă“[18].

Apreciind ingeniozitatea teoretică și speculativă a lui Freud, să remarcăm faptul că un concept elaborat ulterior de Anna Freud, și anume cel de „identificare cu agresorul“ ar putea da seama cu o mai mare economie de mijloace teoretice de trecerea de la investirea libidinală a părintelui de

sex opus la preluarea comandamentelor care emană de la părintele de același sex, și care o interzice. Ca mijloc de apărare al eului, a cărui acțiune a fost înregistrată în psihanaliza copilului, identificarea cu agresorul combate frica inspirată de obiecte exterioare, în cazul situației oedipiene, de părinții purtători de interdicții și pedepse, pentru a o înlocui cu securitatea inspirată de adoptarea poziției agresorului. Într-un studiu mai vechi, dedicat efectelor devastatoare în plan uman a experimentului realizat de comuniști în închisoarea Pitești, propunem ca instrument teoretic de înțelegere a metamorfozei cutremurătoare a adversarilor comunismului în adepții săi convinși, tocmai identificarea cu agresorul: teroarea psihică realizată prin mijloacele cele mai draconice de către torționari a fost anulată de către deținuți prin preluarea comportamentului și mentalității torționarilor, deținuți care, trecând prin „reeducare", au devenit ei înșiși torționari. La unii dintre ei, efectele identificării cu agresorul au fost atât de durabile, încât au persistat și după dispariția condițiilor de detenție.[19]

Din perspectiva filosofiei inconștientului este mai puțin important care dintre conceptele psihanalitice descrie mai adecvat socializarea copilului; ceea ce contează cu adevărat este că prin identificare jocul forțelor pulsionale devine purtătorul normelor culturale. Formarea supraeului ca spirit inconștient reprezintă de fapt interiorizarea cerințelor exprimate de părinți, adică interzicerea incestului și a agresivității asociate tendințelor incestuoase. Relația dintre supraeu și eu nu este nimic altceva decât relația dintre părinte și copil mutată din planul interpsihic în planul intrapsihic. Pentru fiecare individ care intră în viața socială, cultura, spiritul vin din exterior, unde preexistă ca spirit obiectiv și subiectiv (purtat de părinți), fiind preluat prin modificări ale tendințelor pulsionale.

Șirul neîntrerupt al transmisiei culturale are totuși un început. În timpurile imemoriale ale hoardei primitive, când

un tată tiranic reținea toate femeile pentru el și își îndepărta fiii de grup pe măsură ce aceștia se maturizau, revolta fiilor solidarizați îl detronează pe tiran. Trecerea de la starea de natură la starea de cultură în plan filogenetic se realizează tot datorită ambivalenței afective față de tată: după satisfacerea curentului ostil, prin detronarea și uciderea tatălui, curentul pozitiv al afectivității (admirație) vine în prim-plan și, prin intermediul remușcărilor, impune respectarea retrospectivă a cerințelor tatălui hoardei originare: interzicerea relațiilor sexuale cu femeile din grupul de apartenență (exogamia) și interzicerea uciderii tatălui, ceea ce apare clar în primitivele reguli totemice. Nu numai religia își are originea în complexul Oedip filogenetic, ci și morala, precum și dreptul își obțin de aici normele fundamentale. La originile umanității cultura este creată *ex nihilo* ca rezultat al înfruntării forțelor pulsionale, pentru ca ulterior să fie transmisă într-o formă îmbogățită, dar identică în esență fiecărei noi generații.

Revenind la ontogeneză, să mai reținem două particularități importante ale supraeului. Mai întâi caracterul său conservator, care derivă din faptul că supraeul copilului se formează nu după modelul eului părinților, ci în funcție de supraeul lor. După Freud, înșiși părinții ar cauza acest tip de filiație prin aceea că în educație se conduc după preceptele propriului supraeu: „De regulă părinții și autoritățile analoage lor urmează în educația copilului prescripțiile propriului supraeu. Indiferent de modul în care eul lor s-a acomodat cu supraeul, în educație ei sunt severi și pretențioși. Ei au uitat dificultățile propriei copilării, sunt mulțumiți să se poată identifica cu propriii părinți, care, la rândul lor, le-au impus restricții drastice. Astfel, supraeul copilului se clădește nu după modelul eului părinților, ci după supraeul lor; el se umple cu același conținut, devine purtătorul tradiției, a tuturor valorilor care s-au impus timpului, transmițându-se din generație în generație."[20] Așa se face că

supraeul este reprezentantul trecutului, al tradiției culturale și chiar rasiale, opunându-se înnoirilor.

Cea de-a doua particularitate a supraeului — continua sa impersonalizare — interesează în mod deosebit filosofia inconștientului în măsura în care este vorba, de fapt, despre creșterea gradului de obiectivitate a conținuturilor sale derivată din desprinderea de purtătorii inițiali a valorilor interiorizate, desprindere a cărei condiție de posibilitate este dată de încorporarea, de-a lungul timpului, în morala inconștientă, a influențelor autorității care înlocuiesc părinții: educatori, învățători, profesori. Chiar relația cu părinții produce identificări și dincolo de situația oedipiană. Totuși, identificările târzii cu părinții nu mai afectează supraeul, ci doar eul, dând naștere unor importante trăsături de caracter. Rolul decisiv jucat de identificările la care conduce conflictul oedipian — identificările cu substitutele autorității parentale produc doar elementele adiacente nucleului tare al supraeului — ar deriva, după Freud, din forța deosebită a afectelor definitorii pentru constelația oedipiană.

Cititorul care a urmărit până în acest punct considerațiile psihanalitice despre supraeu și comentariile pe care le-am făcut pe marginea lor va fi rămas cu o nelămurire: pe cât de inteligibil e faptul că interzisul cultural este îndepărtat din conștient și apoi menținut în afara sa, motivul fiind evitarea conflictelor psihice generatoare de neplăcere, pe atât de dificil e de înțeles de ce o instanță care conține normele morale esențiale este, de asemenea, inconștientă, în cazul acesta fiind exclusă posibilitatea conflictului conștient între natură și cultură. Constatarea clinică a caracterului inconștient al supraeului nu e însoțită de un demers explicativ satisfăcător. După Freud, cauza căutată ține de formarea supraeului. Rezultat al luptei împotriva tendințelor oedipiene, morala inconștientă rămâne în comunicare cu ele, ceea ce o atrage inconștient. „Comunicarea largă dintre idealul eului (considerat de Freud în «Eul și sinele»

sinonim cu se-ul) și aceste tendințe instinctuale inconștiente explică fenomenul enigmatic că idealul eului poate fi în mare parte inconștient, inaccesibil eului"[21]. Reformulând și explicitând ideea freudiană, putem spune că, într-un fel, supraeul cade și el, cel puțin parțial, pradă refulării.

Ernest Jones, continuatorul lui Freud, avansează o ipoteză explicativă mai nuanțată, bazată pe constatarea că supraeul este constituit atât dintr-o parte conștientă, cât și dintr-una inconștientă. Prima, produsă de numeroase influențe, este mai apropiată de realitatea și viața actuală a adultului. Cea de-a doua, ține de trecutul său îndepărtat și are din acest motiv o aparență de iraționalitate: de pildă, ea poate interzice unui bărbat orice relație carnală cu soția sa, prezentând-o ca pe un păcat capital. Având ca sursă influențele parentale, latura inconștientă a supraeului conține judecățile unui copil. Este o dimensiune care n-a mai evoluat pentru că a fost segregată de restul psihicului printr-un proces asemănător refulării, care ar fi „probabil o reacție defensivă împotriva sentimentului dureros de culpabilitate"[22].

1.2. În căutarea originarului: supraeul precoce

Ține, se pare, de natura psihanalizei această continuă încercare de a găsi originarul prin coborârea în timp, mai întâi în temporalitatea individului prin apropierea succesivă de momentul nașterii, care nu se dovedește însă a fi capătul de drum vizat, ceea ce împinge cercetarea înspre temporalitatea umanității, fără a-și găsi aici odihna. La Freud, de exemplu, se trece de la Urszene (scenă originară), care desemnează actul sexual al părinților, la Urphantasie (fantasmă originară), care desemnează structuri fantasmatice tipice — viață uterină, scenă originară, castrare, seducere —, a căror universalitate nu putea fi explicată prin evo-

luția ontogenetică a individului, atât de diferită de la un caz la altul, impunând recurgerea la ideea de „patrimoniu transmis filogenetic“[23]. Căutarea originarului în filogeneză devine prevalentă la Jung, care, fără a nega inconștientul personal, consideră inconștientul colectiv, depozitar al experiențelor speciei, ca fiind inconștientul prin excelență, care n-a fost niciodată în conștiință.

Aceeași tentație a originarului se manifestă și în privința investigării moralei inconștiente. Dacă pentru Freud supraeul era precipitatul constelației oedipiene, instalându-se cu mai mult sau mai puțină fermitate în jurul vârstei de cinci-șase ani, continuatorii săi vorbesc de un supraeu precoce, pe care-l plasează în momente mai timpurii ale dezvoltării psihice. Cea mai importantă contribuție postfreudiană la studiul supraeului aparține Mélaniei Klein. Din perspectiva filosofiei inconștientului, ne rețin atenția în special aspectele legate de formarea primelor elemente ale moralității, care ne permit să înregistrăm idei noi în raport cu cele emise de întemeietorul psihanalizei. Toate noutățile teoriei kleiniene derivă din materialul clinic inedit furnizat de psihanaliza copilului. Astfel, psihanaliza rămâne și la continuatorii lui Freud în limitele factualității.

Surprinzătoarea intensitate a angoasei și culpabilității la copilul mic a condus-o pe Mélanie Klein la concluzia că avem de-a face cu efectele acțiunii unui supraeu precoce, a cărui constituire trebuie pusă în legătură cu primele investiții obiectale și identificări datând din primul an de viață. Spre sfârșitul acestuia, exacerbarea sadismului, caracteristică fazei sadic-orale, se concretizează în fantasme distructive dirijate spre interiorul corpului mamei. Interiorizarea obiectului primar asigură instantaneu funcțiile supraeului: „internalizarea sânului devorat și temut formează primul nucleu al unui supraeu terifiant“, scrie Jean Begoin[24]. Noutatea pare a fi, pe lângă translarea spre începuturi a momentului cristalizării supraeului, accentuarea

importanței agresivității pentru interiorizarea normelor culturale. Ideea freudiană a rolului pulsionalului ca vehicul al culturalului nu este contrazisă, ci doar ilustrată prin cealaltă forță pulsională majoră. Și în viziunea kleiniană, copilul este o ființă amorală, care începe însă să se socializeze mult mai devreme decât credea Freud în temeiul psihanalizei adultului.

La autorii care au urmat Mélaniei Klein înregistrăm doar variațiuni pe tema supraeului precoce, majoritatea subliniind caracterul matern al acestei formațiuni. Astfel, Lacan apreciază descoperirea Mélaniei Klein, conform căreia distincția bine-rău este anterioară apariției limbajului și consideră că supraeul timpuriu este rezultatul atotputerniciei părinților[25]. După E. Jacobson, precursorii timpurii ai supraeului se constituie prin internalizarea cerințelor și interdicțiilor parentale ca formațiuni reacționale față de anumite tendințe pregenitale. Primele conflicte dintre eu și supraeul precoce se produc în stadiul sadic-anal, când copilul renunță la satisfacerea pulsiunilor erotice anale în favoarea exigențelor obiectului iubirii. René Spitz, unul dintre reprezentanții proeminenți ai psihanalizei copilului, identifică trei precursori ai supraeului. Primul corespunde acțiunilor fizice materne cu un caracter interdictiv; însoțite de „nu“, asemenea acțiuni materne produc la copil frustrări pulsionale și ambivalență față de mamă, pe lângă interiorizarea cerințelor respective. Un al doilea *primordium* provine din identificarea (imitarea) copilului cu acțiunile părinților. În sfârșit, identificarea cu agresorul, cu un obiect ambivalent, îl conduce pe copil la exprimarea unui „nu“ semnificativ, începând cu a paisprezecea lună de viață. De reținut este și poziția lui H. Rosenfeld, după care supraeul precoce este alcătuit din aspectele idealizate și persecutorii ale obiectului parțial, mai întâi, și ale mamei arhaice, apoi. Un punct de vedere interesant întâlnim la A.C. Garzza-Guerrero: supraeul s-ar constitui din experiențele de neplăcere în doi

timpi; insatisfacția proiectată asupra obiectului frustrant este interiorizată o dată cu obiectul destructor care devine parte a supraeului. Astfel, pentru copil este rău ceea ce este dezaprobat de mamă[26]. În sfârșit, Jean Laplanche are o viziune aparte asupra formării supraeului precoce: seducția maternă, inevitabilă în îngrijirea copilului, presupune totodată transmiterea sentimentelor sale de culpabilitate care îi însoțesc sexualitatea infantilă refulată.[27]

1.3. Morala inconștientă și morala conștientă

Oricât de mare ar fi rolul jucat, după Freud și continuatorii săi, de suflet în formarea moralei inconștiente, odată constituită aceasta se detașează de sursele sale și le controlează, pentru un timp îndelungat, cu mai multă eficiență decât morala conștientă a eului. De fapt, funcția supraeului constă tocmai în a suplini slăbiciunea eului în întinsa perioadă a imaturității sale. De aici și denumirea de supraeu dată de Freud moralei inconștiente. Dacă în viziunea întemeietorului psihanalizei originea supraeului este una „încărcată", funcționarea sa stă doar sub semnul autonomiei* în raport cu sufletul. Ca și în cazul religiei, căreia, de asemenea, îi neagă autonomia genetică, Freud recunoaște moralei (inconștiente) autonomie funcțională.

Funcționarea supraeului derivă din natura sa de morală eteronomă, precum și din conținuturile sale. Deși acționează în interiorul persoanei, ca o parte a structurii psihice, morala inconștientă nu reprezintă o asimilare a unor

---

* Termenul „autonomie" va fi folosit în acest paragraf în două sensuri. Primul se referă la relația dintre supraeu și tendințele pe care le combate, relație în care supraeul păstrează controlul. Al doilea ține de limbajul eticii în cadrul căreia autonomia desemnează capacitatea judecății morale de a se detașa de o sursă de autoritate externă sau internă.

valori sau norme în eu, ci doar o transpunere în plan interior a relației dintre părinte ca purtător al normelor culturale și copil, ca ființă amorală. Supraeul rămâne exterior eului, chiar dacă își impune comandamentele ca forță interioară. În prima etapă a istoriei morale a persoanei, pentru copil binele nu ființează de sine stătător, ci rezidă în ceea ce obține aprobarea părinților. Simetric, răul nu are alt conținut decât ceea ce părinții dezaprobă. De asemenea, virtutea echivalează acum cu supunerea față de cerințele părinților, în timp ce vina morală este produsă de nesupunere. Supunerea și nesupunerea alcătuiesc alternativa alegerii infantile. Cercetările lui Jean Piaget confirmă dintr-o altă perspectivă interpretarea supraeului ca tip de morală eteronomă. Conform studiilor de psihologie genetică, transmiterea primelor norme morale implică în mod inevitabil constrângerea din partea părinților, ceea ce imprimă moralei infantile un caracter eteronom. Respectul unilateral al copilului față de părinte, ca sursă a obligației morale și sentimentului datoriei, nici nu poate conduce la altceva. „În educația morală cea mai liberală, scrie Piaget, copilul este constrâns la o serie de obișnuințe de curățenie și igienă elementară, cărora nu le poate înțelege de la început justificarea" și „…obligația de a spune adevărul, de a nu fura etc., tot atâtea datorii pe care copilul le resimte profund, fără ca ele să emane din conștiința sa, sunt consemne datorate adultului și acceptate de copil. De aici derivă faptul că această morală a datoriei în forma sa originară este esențialmente eteronomă"[28]. Să remarcăm că și pentru Piaget, ca și pentru Freud, omul vine pe lume lipsit de orice zestre culturală (morală), educația nefiind altceva decât un proces de interiorizare a culturii.

Din caracterul eteronom al moralei inconștiente derivă o altă particularitate a sa, și anume aceea de a fi o morală a datoriei, aspect analizat cu acuitate de Charles Odier[29]. Imperativitatea comandamentelor care emană de la supra-

eu este categorică, fiind resimțită de subiect ca o constrângere interioară imediată, ceea ce trebuie pus pe seama situării supraeului într-o poziție subliminală, de relație unilaterală cu conștiința morală, care o face impermeabilă la influențele acesteia. Conflictul dintre tendința imorală și instanța morală este inconștient, exterior eului, fapt care exclude alegerea liberă. Subiectul se supune automat, așa cum copilul se supune unui consemn exterior parental, în afara unei judecăți de valoare. Acțiunea supraeului generează „sentimentul absolutului“, la baza căruia se află certitudinea imediată. Când supraeul este proiectat în exterior, se naște iluzia influenței exercitate de o instanță transcendentă și implicit confuzia dintre o instanță individuală și o valoare suprapersonală, religioasă. Dacă există, în cazul acțiunii supraeului, conflict conștient, atunci el este secundar și are loc între morala inconștientă și morala conștientă, ultima examinând și opunându-se comandamentelor iraționale.

Specificul moralei inconștiente din punctul de vedere al datoriei va fi pus mai bine în evidență de o comparație cu morala conștientă. Imperativitatea la nivelul conștiinței morale este, atunci când apare, un punct de ajungere și nu unul de plecare. Ea este precedată și condiționată de un conflict în care se confruntă la lumina conștiinței tendințele opuse: plăcerea și datoria, iubirea și ura, interesul personal și interesul suprapersonal, condensat în valori cum ar fi adevărul, dreptatea, binele. Momentul esențial al vieții morale conștiente îl constituie alegerea liberă între forțele care se înfruntă. Judecata de valoare presupune examinarea conținutului, sensului, actualității consemnului, la care participă rațiunea, experiența, inteligența, sentimentul, idealul, voința. Odată emisă, judecata de valoare întemeiază sentimentul obligației. „Pe scurt, eul se constrânge, după ce s-a identificat cu anumite valori, să respecte ordinea supraindividuală pe care urmărește s-o realizeze.“[30] Morala

conștientă are la bază deliberarea și opțiunea liberă, fiindu-i proprii raționalitatea și mișcarea evolutivă.

Eficiența moralei, indiferent de caracterul său (conștient sau inconștient), este asigurată prin intermediul sentimentelor de culpabilitate. Încălcarea normelor morale este sancționată în plan interior prin disconfortul provocat de vinovăție. Dar ce deosebire există între culpabilitatea indusă de supraeu și aceea caracteristică pentru morala conștientă! Ca instanță inconștientă, supraeul nu poate produce decât un sentiment de culpabilitate inconștient, a cărui notă esențială este independența față de realizarea răului. Refulatul (dorințele, tendințele interzise) prin însăși existența sa, înainte de orice acțiune, trezește reacția culpabilizantă a supraeului. Modul de acțiune al supraeului instituie, dacă se poate spune astfel, un adevărat cerc vicios moral. Pe de o parte, tendințele interzise sunt împiedicate să pătrundă în conștiință sau să treacă în act, iar pe de altă parte, acumularea lor în inconștient mărindu-le forța, sporește și sentimentele de culpabilitate inconștiente. Uneori presiunea lor devine de nesuportat, ceea ce generează fenomenul bizar al răufăcătorilor din sentiment de culpabilitate. Pentru a domina tensiunea interioară produsă de încleștarea dintre supraeu și refulat, copiii, dar și adulții cu o structură psihică fragilă realizează acțiuni condamnabile sau chiar asociale, care, prin pedeapsa pe care o atrag, micșorează culpabilitatea inconștientă. Psihanalistul Gilbert Diatkine se întreabă dacă nu cumva psihopații, cunoscuți pentru absența scrupulelor anterioare sau succesive săvârșirii răului, își datorează infirmitatea morală nu atât unui supraeu slab, așa cum s-a crezut la un moment dat, ci, dimpotrivă, unui supraeu foarte puternic. Comportamentul lor s-ar încadra astfel în categoria cuprinzătoare a răufăcătorilor din sentiment de culpabilitate.[31]

Menținerea, la intensități variabile, a tensiunii dintre supraeu și refulat, inaccesibilitatea răului pentru un examen conștient fac cu neputință apariția unui element important

al vieții morale autentice, și anume remușcarea, conducând în schimb la reacții de autopedepsire necontrolate. În planul moralei inconștiente, remușcarea este înlocuită prin angoasă, care provoacă, în cazul întoarcerii refulatului, autopedepsirea. Formele pe care le îmbracă aceasta sunt diverse, mergând de la eșec, de exemplu, sau reacția terapeutică negativă, până la automutilări mai mult sau mai puțin grave sau chiar, în cazuri extreme, până la autodistrugere (sinucideri mascate). Indiferent de formă și gravitate, autopedepsirea este ineficientă pentru că nu suprimă sentimentul de culpabilitate din care se alimentează; subiectul nu are cunoștință de motivul comportamentelor sale autodistructive. Aceeași cauză anulează și posibilitatea iertării în câmpul moralei inconștiente.

Chiar dacă severitatea și cruzimea nu epuizează modalitățile de raportare ale supraeului la eu, printre acestea numărându-se securizarea și stimularea, așa cum am arătat în paginile anterioare, ponderea agresivității în formarea și funcționarea moralei inconștiente este considerabilă. Filosofia inconștientului va înregistra deci nu numai participarea sufletului la constituirea spiritului inconștient, ilustrată paradigmatic de rezoluția conflictului oedipian, ci și utilizarea energiilor pulsionale antisociale în scopuri sociale și culturale. Mobilizarea agresivității în scopuri culturale, opuse obiectivelor sale originare, urmează, indiferent de momentul în care se produce, patternul inițial. Așa cum supraeul s-a format utilizând agresivitatea resimțită de copil împotriva părinților în situația oedipiană, agresivitatea care nu se putea manifesta datorită sentimentelor pozitive față de genitori, dar și datorită raportului de forțe net defavorabil copilului, ori de câte ori nu există debușeuri exterioare pentru agresivitate, aceasta este preluată de supraeu și întoarsă împotriva propriului eu.

Anticipând asupra paginilor în care voi evalua tipul de morală inconștientă, trebuie să remarc faptul că procesele

care stau la baza formării supraeului, în special sublimarea energiei libidinale, datorită identificării, au ca efect dezintricarea pulsională, dezbinarerea Erosului și Thanathosului, ceea ce implică incapacitatea Erosului de a neutraliza totalitatea agresivității și distructivității, care se concentrează în supraeu transformat într-un adevărat „condensator" al tendințelor agresive și distructive. Intervenția culturii în dinamica forțelor instinctuale fundamentale poate conduce, prin dezechilibrarea raportului dintre ele, la o eliberare de agresivitate și distructivitate care, manifestată în exterior, periclitează însăși existența culturii și care, resorbită în interior (supraeu), amenință integritatea individului.

În planul moralei conștiente, culpabilitatea este provocată de realizarea răului și dă naștere unor procese de reparație. Posibilitatea accesului în conștient a tendinței interzise generează remușcări și examenul de conștiință, care poate fi eficient pe baza rememorării faptelor. Fiind conștient, sentimentul de culpabilitate conduce nu la acțiuni incomprehensibile de autopedepsire, ci la pedeapsă, reparație, expiere[32]. Acceptarea și realizarea sancțiunii reduce sau chiar anulează culpabilitatea, care în absența unor tendințe interzise refulate și în condițiile realizării reparației nu mai are rațiuni de a fi. Confruntarea cu răul, posibil atât înaintea, cât și după acțiunea imorală, transformă culpabilitatea într-o stare pasageră. Dominantă rămâne starea de unitate cu sine însuși și de liniște interioară, care o însoțește. Aceeași confruntare care presupune distingerea limpede a binelui de rău se caracterizează printr-un grad înalt de eficiență, revenirea deghizată a refulatului, insinuarea sa în comportament fiind exclusă. Natura moralei conștiente face cu putință iertarea, confesiunea și inocența.

Polarizarea particularităților moralei inconștiente și, respectiv, ale moralei conștiente derivă din diferența dintre mijloacele de luptă de care dispun. Supraeului își este definitoriu apelul la refulare, care este „un act amoral sau pseu-

domoral, irațional și involuntar…"[33]. Mecanism de apărare primitiv al eului, menit a evita frica, pedeapsa în general și de a lichida rapid orice tensiune, refularea nu permite pătrunderea în conștient a conținuturilor inacceptabile cultural, generatoare de conflict și periculoase pentru un eu slab cum este cel al copilului. Fără să împărtășesc punctul de vedere al lui Charles Odier despre caracterul „amoral" sau „pseudomoral" al refulării, punct de vedere întemeiat pe ideea că doar actul conștient îndeplinește condițiile moralității, remarc totuși că menținerea în afara conștientului a tendinței repudiate sărăcește viața morală cel puțin în două privințe. Pe de o parte, întrucât se desfășoară în marginea persoanei, procesul refulării este impersonal, identic pentru toți indivizii, oricât de diferiți ar fi unul de altul. Pe de altă parte, prejudiciul cel mai important adus de refulare vieții morale este absența sincerității față de sine însuși. Atât conținutul respins, cât și valoarea încorporată de supraeu, în virtutea căreia se realizează refularea, nu comunică cu restul personalității, subiectul neasumându-și nici binele, nici răul. Cea mai importantă consecință pentru calitatea vieții morale este însă excluderea simțului responsabilității în cazul apelului la refulare. Nici înaintea actului moral, nici succesiv acestuia sentimentul responsabilității nu este mobilizat, ceea ce reprezintă o consecință a caracterului automat și impersonal al refulării, precum și a absenței comunicării cu eul, instanță centrală a personalității.

Activitatea moralei conștiente se întemeiază pe mecanismul reprimării, despre care Ch. Odier afirmă că este un act „esențialmente moral". Spre deosebire de refulare, reprimarea permite pătrunderea în conștiință a tendinței reprobabile, ceea ce dă naștere unui conflict conștient, urmat de o decizie în favoarea unei valori asumate în mod reflectat. Doar actul este inhibat. Apelul la reprimare este indiciul maturității morale, al forței și autonomiei eului în raport cu celelalte două instanțe — sinele și supraeul —, dar

și al sănătății psihice. Caracterul conștient al conflictului face cu neputință apariția nevrozei asociată, esențialmente, conflictului inconștient. Apelul la reprimare, ca mijloc de luptă morală conferă moralei conștiente o înaltă calitate, care întrunește caracterul personal al demersului, sinceritatea față de sine însuși, precum și responsabilitatea. Aceasta din urmă, subliniază cu pertinență Ch. Odier, poate interveni atât în momentul deliberării morale, ca unul din factorii care impune reprimarea, cât și succesiv unei eventuale erori morale, ca element redeclanșator al remușcărilor și reparației morale.

Dezvoltările de până acum au abordat comparativ morala inconștientă și respectiv morala conștientă, fără să aibă în vedere interferențele dintre ele. Acestea pot fi atât pozitive, de colaborare, cât și negative, morala inconștientă perturbând prin efectele funcționării sale activitatea moralei conștiente. Narcisismul moral, cum îl numește Ch. Odier, ilustrează excelent ultimul caz. Cu cât sentimentele de culpabilitate inconștiente sunt mai puternice, cu atât subiectul este mai intolerant față de sentimentele de vinovăție conștiente. Se ajunge aici prin hipersensibilizarea eului la ideea de rău, datorită criticilor și pedepselor care emană de la supraeu, datorită înclinației spre rău alimentată de existența refulatului, în sfârșit, datorită acțiunii angoasei latente de culpabilitate. Consecințele narcisismului moral constau, pe de o parte, într-o atitudine preventivă față de acțiunile discutabile, concretizată de exemplu în „scrupulism", iar pe de altă parte, într-o susceptibilitate extremă față de criticile și reproșurile celorlalți, care sunt, de regulă, respinse. „În ultimă analiză, scria Odier concluziv, idealul de a nu fi niciodată vinovat provine dintr-un sentiment profund și constant de culpabilitate, care nu poate fi anulat, ci doar compensat."[34]

La nivelul conștiinței morale, sensibilitatea la rău nu este o reacție automată, nediferențiată, ci se nuanțează în func-

ție de gradul de evoluție spirituală. Capacitatea subiectului de a-și recunoaște greșelile morale este cu atât mai mare, cu cât eul este mai puternic și mai dispus să realizeze reparația morală. Atitudinea dominantă nu este evitarea răului, ci realizarea binelui. Criticile celorlalți nu sunt respinse *a priori,* ci receptate în vederea unui examen al îndreptățirii sau neîndreptățirii lor. Recunoașterea și asumarea greșelii morale este însoțită, într-un prim moment, de rușine, regrete sau remușcări, dar conduce, în final, la sentimentul demnității și al valorii personale.

În sfârșit, un ultim punct semnificativ de comparație între morala inconștientă și morala conștientă este problema autorității. Caracterul inconștient al supraeului conduce, adesea, la proiectarea sa în exterior, la plasarea sa în persoane străine, transformate, în virtutea acestui fapt, în autorități ale căror judecăți sunt infailibile, pentru că acestea, asemenea părinților, dețin adevărul absolut. O dată realizată proiecția, autoritatea persoanei aleasă pentru a o purta devine absolută. În general, relaționarea persoanelor la care morala inconștientă prevalează asupra moralei conștiente stă sub semnul căutării autorității. Nu valoarea celuilalt determină alegerea de obiect, ci capacitatea sa de a întrupa autoritatea. După Odier, această capacitate o au persoanele care fac obiectul unui conflict de ambivalență: „subiectul este cu atât mai înclinat să erijeze o persoană în autoritate, cu cât sentimentele de culpabilitate pe care le resimte față de aceasta sunt mai puternice. Sursa sentimentelor de culpabilitate o constituie tendințele refulate al căror obiect este persoana-autoritate.“[35]

Întrucât în cazurile în care morala conștientă domină morala inconștientă, conștiința morală, care constituie bunul cel mai intim al individului, nu poate fi proiectată, autoritatea este condiționată, la fel ca întreaga viață morală, de judecăți de valoare. Investirea unei persoane cu autoritate poate fi retrasă dacă ea își pierde valoarea care a întemeiat

investirea. Cu cât eul și conștiința morală sunt mai puternice, cu atât alegerea de obiect este mai liberă de conflictul ambivalenței, ghidându-se după sentimente pozitive — stimă, afecțiune, admirație, iubire.

1.4. Maturitatea morală

Descoperirea spiritului inconștient ca morală inconștientă (supraeu) pune filosofia într-o situație similară cu cea a psihologiei în momentul în care, datorită descoperirii inconștientului, psihicul nu a mai putut fi echivalat cu conștientul. Pe lângă descrierea formării, structurii și funcționării spiritului inconștient, filosofia (inconștientului) stă în fața problemei relațiilor dintre cele două niveluri ale spiritului, în termenii lui Freud, a relațiilor dintre eu și supraeu, relații abordate dintr-un unghi de vedere punctual în rândurile de mai sus. Punctul de vedere integrator pentru această problematică poate fi cel al maturizării morale, care oferă o panoramă temporală a colaborării și disonanțelor dintre morala conștientă și morala inconștientă.

Fie că optăm pentru concepția lui Freud asupra momentului cristalizării supraeului asociat declinului complexului Oedip în jurul vârstei de cinci-șase ani, fie că aderăm la concepția de inspirație kleiniană a supraeului precoce, prima interiorizare a unor norme culturale se produce în condițiile existenței unui eu și a unei conștiințe morale slabe. Este faza în care supraeul ține loc de conștiință morală. Deși supraeul este un reprezentant al trecutului, o instanță conservatoare, care, din perspectiva vârstei adulte și a relației cu realitatea, trebuie remaniată fie și pentru faptul că nu distinge intenția de actul propriu-zis, caracterul adaptativ sau nonadaptativ al moralei inconștiente continuă să fie obiect de discuție în literatura psihanalitică.

Însuși Freud a oscilat în această privință, atribuind testarea realității, într-un prim moment al dezvoltării teoriei, supraeului, pentru ca apoi să revină și să asocieze această funcție importantă eului. Printre autorii care văd în supraeu un exponent al realității, Annie Reich și J. Sandler se disting prin fermitatea afirmațiilor. Astfel, după ultimul autor, procesul identificării, care se află la originea supraeului, este adaptativ, întrucât răspunde cerințelor părinților. In schimb Jean Luc Donnet și Jeanine Chassequet-Smirgel contestă și această recunoaștere circumstanțială a relației supraeului cu realitățile copilăriei. Primul afirmă că în supraeu se articulează recunoașterea și negarea realității oedipiene. Partea de negare ar consta în escamotarea eșecului narcisic al copilului, care este transformat într-un succes: a) eu nu sunt neputincios, ci, tocmai pentru că devin obiectul interdicției, sunt puternic; b) interdicția nu vine din exterior, ci de la mine. J.Ch. Smirgel consideră că partea de negare a realității e preponderentă, dacă nu exclusivă, în instituirea supraeului. Nu pentru a recunoaște inferioritatea organică a copilului și rolul tatălui în scena primitivă, cu abandonarea consecventă a teoriei sexuale infantile despre monismul sexual falic, apare supraeul, ci pentru a nega toate acestea.

Dacă punem în balanță ceea ce copilul acceptă și ceea ce respinge din situația oedipiană, pentru că aceasta e luată în discuție de autorii francezi mai sus-menționați, atunci vom constata că acceptarea privește cerințele culturale care impun restrângerea plăcerii și, în ultimă analiză, a egoismului, luarea în considerare a interesului și dreptului celuilalt. Coborând pe firul ontogenezei până la supraeul precoce din primii doi ani de viață, sensul acceptării injoncțiunilor parentale este același — renunțarea la satisfacerea fără restricții a propriilor înclinații hedonice în favoarea interesului celorlalți, formulat interdictiv sau exortativ prin invocarea îndeobște a „binelui“ sau „frumosului“.

Momentul inițial al relației dintre morala inconștientă (supraeu) și morala conștientă (eu), cel în care prima prevalează covârșitor asupra celei de-a doua, este urmat de o succesiune de momente care marchează consolidarea moralei conștiente, autonome, în dauna celei inconștiente, eteronome. Nu împărtășesc punctul de vedere al lui Charles Odier, care consideră că maturitatea morală și, o dată cu ea, o adevărată viață morală sunt obținute doar dacă morala eului înlocuiește complet morala supraeului. O astfel de situație apreciată drept ideală nu poate fi atinsă din cauza funcțiilor permanente ale supraeului, unele dintre ele derivate din conținuturile sale esențiale, acelea dobândite în urma conflictului oedipian, respectiv interzicerea incestului și a agresivității față de părinți. Întemeind cultura, astfel de interdicții nu pot fi repuse în discuție ori de câte ori este necesară intervenția lor. Acțiunea lor este și trebuie să fie automată, ținând la distanță de conștient impulsurile a căror satisfacere ar periclita fundamentele culturii. Iată de ce în acest registru supraeul nu-și pierde niciodată utilitatea.

Cu totul altul trebuie să fie destinul funcțiilor supraeului care derivă din conținuturile adiacente nucleului său, conținuturi interiorizate prin identificări succesive identificărilor fundamentale. Întrucât aceste valori și norme sunt preluate exclusiv afectiv, fără a fi însă imuabile, perpetuarea lor nemodificată ar împiedica progresul de la o generație la alta, adaptarea individului la condiții sociale și culturale diferite de cele în care au trăit genitorii săi. De aici derivă necesitatea ca majoritatea valorilor preluate necritic în copilărie, grație relațiilor afective cu părinții, să fie reexaminate în pragul maturității și modificate din perspectiva cerințelor eului. Pentru a folosi terminologia jungiană, individuația presupune o metamorfoză a sistemului de valori, renunțarea la persona și edificarea unui alt sistem corespunzător unui eu echidistant în raport cu cerințele instinctuale (se-ul) și cele parentale (supraeul).

De asemenea, însuși modul de acțiune al supraeului, predilecția sa pentru refulare, care menține conflictele inconștiente generatoare de disfuncții nevrotice, devine desuet, pentru că este neadaptat condițiilor extrafamiliale. Respingerea automată în afara conștientului a tendințelor condamnabile este înlocuită la maturitate de conflictul conștient și decizia liberă în funcție de o judecată de valoare. Maturitatea morală poate fi definită global ca o trecere de la sistemul închis al unei morale a datoriei, la sistemul deschis al unei morale a binelui. Atingerea maturității morale este în același timp o garanție a prezervării sănătății morale și psihice. Conflictele conștiente, oricât de grave, generează nefericire, dar nu alienare.

1.5. Comunismul și infantilizarea morală

După prăbușirea comunismului în țările Europei de Est, s-a vorbit mult despre infantilizarea adulților în condițiile sistemului social totalitar. Dependența economică a membrilor societății de statul-părinte, interzicerea inițiativei particulare și a asumării vreunei responsabilități, frustrarea (sărăcia) generalizată, punițiile iraționale, minciuna cinică ridicată la rangul de politică de stat, imposibilitatea opțiunii în plan politic și spiritual — toate acestea îl pun pe adult în condiții care împiedică individuarea și dezvoltarea sa psihică. Mai mult, astfel de circumstanțe sociale readuc eul la stadii proprii copilăriei. S-a insistat mai ales asupra aspectului psihologic al infantilizării și mai puțin asupra aspectului spiritual. În termeni psihanalitici, accentul a căzut în special asupra blocării dezvoltării eului sau a regresiei sale, relația sa cu supraeul precum și dinamica acestuia fiind neglijate.

Ca formă socială, bazată pe cultivarea (și chiar cultul) autorității iraționale, comunismul împiedică trecerea de la

morala inconștientă, eteronomă, la morala conștientă, autonomă. Nu numai că reexaminarea valorilor interiorizate strict afectiv în prima copilărie este împiedicată. Mai mult, morala irațională este susținută și consolidată, în timp ce morala rațională bazată pe reflexie și decizie liberă este anihilată. Din punct de vedere moral, membrii sistemului totalitar comunist rămân la nivelul moralei datoriei. Trăind într-o societate care nu le lasă altă posibilitate în afara celei de a „mestecă și înghite, înghite și mestecă“, cum sugestiv scrie Eugen Ionescu în piesa *Victimele datoriei*, excelentă parabolă pentru fenomenul infantilizării psihice și morale a adulților, ei stau cu toții sub semnul unei datorii impuse, alienante, o datorie care nu este a lor față de ei înșiși, ci împotriva lor.

2. Spiritul inconștient ca arhetip la C.G. Jung

2.1. Premise filosofice: psihologia analitică sau a complexelor ca noologie abisală

Pentru a marca deosebirile doctrinare în raport cu Freud, Jung nu s-a mulțumit să elaboreze articole mai întinse sau mai restrânse, ci a renunțat și la denominarea de „psihanaliză“, introdusă de Freud, optând pentru termenul „psihologie analitică“. Ulterior, Toni Wolf, una din cele mai apropiate colaboratoare ale sale, a propus termenul „psihologie a complexelor“[1]. La un examen mai atent constatăm că nici unul din cei doi termeni nu dă seama cu adevărat de înnoirile majore aduse de Jung: „psihologie analitică“ poate fi considerat o simplă explicitare a termenului freudian, iar „psihologie a complexelor“ pune în evidență doar una din contribuțiile lui Jung, și anume teoria complexelor, elaborată încă din primii ani de activitate. Nici unul nu comunică

prin sine ceva despre teoria arhetipurilor sau a tipurilor psihologice, teorii care-l individualizează cu adevărat pe Jung în cuprinsul gândirii psihanalitice. Devine astfel clar că alegerea terminologică pe care o face Jung în 1913, imediat după desprinderea de Freud, sau cea provenind de la Toni Wolf se alimentează precumpănitor din surse afective, nu intelectuale.

Să ne imaginăm că Jung ar citi aceste rânduri și, aflat în faza deplinei sale maturități teoretice (anii '30–'50), s-ar arăta dispus să caute și altă soluție terminologică pentru a exprima mai fidel specificul ireductibil al înnoirilor care-i aparțin. Ținând seama de numeroasele autodefiniri pe care le avansează acum, constrâns de criticile venite atât din partea colegilor psihanaliști, cât și din partea reprezentanților teologiei, critici ce pot fi grupate în două mari categorii opuse — „misticism“ și „psihologism“, este de presupus că cea mai adecvată titulatură ar fi „psihologia arhetipurilor“. Pe de o parte, atât cantitativ, cât și calitativ, teoria arhetipurilor prevalează în opera lui Jung față de teoria tipurilor psihologice, expusă într-un singur volum (al șaselea) din cele optsprezece ale ediției Walter (*Gesammelte Werke*), iar pe de altă parte, Jung însuși revendică poziția de psiholog.

Dacă așa stau lucrurile, ipotetica denominare a teoriei jungiene i-ar indica mai curând exterioritatea în raport cu filosofia și ar îndreptăți discriminarea pe care a instituit-o sentențios Constantin Noica: arhetipurile lui Jung sunt psihologice, în timp ce arhetipurile lui Eliade sunt ontologice. Trecerea în revistă a premiselor filosofice ale operei lui Jung (ontologice și epistemologice) va pune în lumină faptul că teoria arhetipurilor nu este o psihologie, ci o filosofie (a spiritului inconștient), care ar merita pe deplin, datorită consistenței și consecvenței interioare, denumirea de „noologie abisală“, prima din istoria culturii. De asemenea, pe această cale ne-am convinge că Jung însuși s-a înțeles greșit atunci când s-a încadrat printre psihologi.

2.1.1. *Dimensiunea arhetipală a moralei: a priori-ul jungian*

Încep demonstrația cu o temă apropiată ideatic de subcapitolul anterior, dedicat modului în care trata Freud problema spiritului inconștient — supraeul sau morala inconștientă. Fidel concepției sale că natura se opune ireductibil culturii, Freud afirma că partea cea mai solidă a moralei umane (supraeul) s-a constituit într-un moment determinat al filogenezei umane, moment precedat de o stare de anomie naturală, care permitea incestul și crima. Instanța morală care a interzis pentru prima dată cele două păcate capitale ale umanității inaugurând evul cultural s-a format prin jocul unor forțe sufletești: remușcarea retrospectivă a fiilor reuniți cu succes în vederea eliminării tiranicului tată al hoardei primordiale, remușcare indusă de activarea dimensiunii pozitive a sentimentelor nutrite față de el, le impune, de data aceasta din interior, respectarea interdicțiilor care mai înainte emanau de la figura paternă. Cum pentru Freud ontogeneza repetă filogeneza, fiecare generație reface în mic procesul prin intermediul declanșării și rezolvării complexului Oedip. Valorile care asigură existența omului în cultură sunt recreate în același mod la fiecare individ și generație, existența culturală fiind precedată de existența naturală.

Deși rare în contextul operei, referirile lui Jung la tema supraeului sunt paradigmatice atât pentru premisele sale filosofice, cât și pentru diferențele față de Freud. În studiul „Cugetul din perspectivă psihologică“, publicat în perioada deplinei maturități teoretice (1958), psihanalistul elvețian contestă teza freudiană că supraeul ar fi o instanță dobândită și afirmă existența unui nucleu moral preexistent de natură arhetipală[2]. Acest nucleu este numit de Jung „morală primară“. Coincidența sa cu „morala secundară“, dobândită, este doar aparentă, diferențele dintre cele două niveluri fiind revelate de situațiile de conflict al datoriilor. O astfel

de situație este și aceea în care trebuie ales între respectarea cerinței de a nu minți, corespunzătoare codex-ului moral dobândit, și cea de a salva viața unui om, înrădăcinată în cugetul arhetipal. De fiecare dată, ne asigură Jung, mai puternică se va dovedi cerința cugetului, ceea ce atestă nu numai existența a două straturi ale moralității, ci și raportul de forțe dintre ele, favorabil dimensiunii arhetipale.

Caracterul paradigmatic al atitudinii lui Jung se concretizează în primul rând în depășirea ideii freudiene a opoziției dintre natură și cultură. Deoarece Vox-Dei din om este de ordinul arhetipului, iar acesta de ordinul instinctului (*pattern of behaviour*), natura devine creatoare de cultură, încetând a-i mai fi, cel puțin în anumite zone, un antagonist. Gândind astfel, Jung s-a dovedit a fi un reprezentant al secolului XX, în surprinzătoare consonanță cu rezultatele biologiei comportamentului (etologia) și ale antropologiei filosofice, bazată pe biologie, pentru care omul este o ființă culturală de la natură, spre deosebire de Freud, care, considerând ipoteza unor moduri de comportament înnăscute ca fiind neștiințifică sau chiar mistică, a rămas prizonierul secolului XIX. Afirmația lui Jung că „morala există în toate formele de societate; ea este un regulator instinctiv care ordonează chiar și conviețuirea în hoardele de animale"[3] ar putea figura în oricare dintre cărțile lui Lorenz, unul dintre întemeietorii etologiei, sau ale lui Irenaus Eibl-Eibesfeldt, elevul său și întemeietorul etologiei umane.

În al doilea rând, vorbind despre dimensiunea arhetipală a moralei, Jung folosește termenul „a priori", ceea ce îl situează în vecinătatea kantismului: „morala nu este impusă din exterior, ci omul o are *a priori* în sine însuși"[4]. Nu numai că nu este o utilizare întâmplătoare, ci de o semnificativă regularitate, dar ralierea la kantism are un caracter programatic. În preambulul eseului dedicat arhetipului *infans*, Jung își trece în revistă precursorii, atât din filosofie, cât și din știință. În prima categorie, alături de Philo Judeus,

la care întâlnim chiar termenul arhetip în sensul de imagine a lui Dumnezeu în om, Dionysus Areopagitul și Augustin, la care decelăm doar ideea, în absența termenului, sau Platon, care, prin teoria ideilor, anticipează rezultatele cercetărilor lui Jung, figurează Immanuel Kant, în postura de cel mai important antemergător filosofic modern prin teoria categoriilor *a priori* ale sensibilității și intelectului[5].

Și pentru că a venit vorba despre categorii, nu putem omite dintre invocările jungiene ale unor elemente de gândire kantiană pe cea mai importantă: arhetipurile ar fi „categorii ale imaginarului". Cel mai concludent pasaj în acest sens îl întâlnim în studiul „Comentariu psihologic la cartea tibetană a marii eliberări" din volumul XI dedicat religiei: „Aceste forme ar putea fi numite și categorii, prin analogie cu categoriile logice, care, în calitate de premise indispensabile ale intelectului, sunt prezente pretutindeni în mod constant. Numai că «formele» noastre nu sunt categorii ale intelectului, ci ale imaginației."[6]

Ideea despre arhetipuri în calitate de categorii este anticipată nu numai filosofic, ci și pe linie științifică, chiar într-o manieră foarte apropiată de poziția lui Jung: în istoria comparativă a religiilor, Hubert și Mauss introduc termenul „categorii ale imaginației", iar Adolf Bastian pe cel de „idei elementare sau originare", ceea ce, dată fiind formația științifică a lui Jung, reprezintă o asigurare indispensabilă nu numai în fața pericolului singularității, ci și al rătăcirii în speculație*.

---

* Ideea de „categorii ale imaginației" îl apropie pe Jung de Kant și filosofie mai mult decât ar părea la prima vedere. După Constantin Noica, în „deducția transcendentală", din prima ediție a *Criticii rațiunii pure*, Kant vedea în facultatea imaginației rădăcina comună a intelectului și gândirii. „Deși Kant revine ulterior asupra importanței acordate imaginației, reducând-o la statutul de facultate inferioară, Heidegger o reabilitează din nou, văzând în ea rădăcina comună căutată și facultatea care deschide către ființă, întemeindu-și o

În sfârșit, un alt termen kantian esențial preluat de Jung este cel de „lucru în sine": experiența terapeutică, indiferent dacă este vorba despre nevrotici sau psihotici, îl constrânge pe orice psihanalist să admită existența inconștientului, care trebuie considerat ca un concept limită „exclusiv" negativ, asemeni kantianului „lucru în sine". Întrucât la psihicul inconștient nu avem decât un acces mijlocit, prin intermediul manifestărilor sale simbolice în conștient, nu ne putem permite să-i dăm determinații pozitive. Singurul lucru pe care-l putem face este să-l aproximăm prin concepte analoage cu conceptele referitoare la conștient.

Revenind la termenul „a priori", primul aspect care trebuie aprofundat din perspectiva studierii premiselor filosofice ale operei lui Jung îl constituie accepția în care este folosit, ceea ce ar putea da măsura unei reale sau doar aparente, superficiale, apropieri de kantism. Spre deosebire de întemeietorul criticismului, care înțelege *a priori*-ul prin raportare la „orice experiență", așa cum reiese din *Critica rațiunii pure* („… vom înțelege deci prin cunoștințe *a priori* nu pe acelea care au loc independent de cutare sau cutare experiență, ci pe acelea care sunt independente absolut de orice experiență"[7]), iar prin conștiință, nu conștiința umană, ci conștiința în genere (*Bewusstsein überhaupt*), unde am putea include, de pildă conștiința ființelor raționale din cosmos (Constantin Noica), Jung definește *a priori*-ul (arhetipul) ca „modalități de funcționare și comportament stabilite prenatal"[8], raportându-se implicit la experiența umană ontogenetică.

Înainte de a comenta varianta jungiană a apriorismului, să trecem în revistă explicitările pe care psihanalistul

---

întinsă parte din interpretarea sa pe rolul imaginației căreia îi dă o funcție transcendentală și, cu aceasta, ontologică" („Kant și metafizica după interpretarea lui Heidegger", în *Immanuel Kant. 200 de ani de la apariția «Criticii rațiunii pure»*, Editura Academiei, București, 1982).

elvețian ni le oferă din belșug, ca orice autor rapsodic și ocazional. Abordând în manieră personală relația dintre instinct și inconștient, manieră care, așa cum am văzut, stă sub semnul continuității dintre natură și cultură, Jung cade din nou, în mod inevitabil, peste problematica arhetipului ca *a priori* pentru toate „procesele psihice" ale omului. Asemeni instinctelor care predetermină comportamentul uman, arhetipurile predetermină percepția și intuiția omului, conducând la produsele culturale care-i sunt specifice. Concluzia este că tratarea „psihologică" a instinctelor nu se poate lipsi de arhetipuri.[9] În studiul dedicat arhetipului matern, implicația de mai sus devine și mai explicită, *a priori*-ul fiind determinat în funcție de experiența umană (ontogenetică). Cu alte cuvinte, *a priori*-ul este „structura psihicului înnăscută, preconștientă și inconștientă a individului"[10]. Apropierea de etologie a concepțiilor lui Jung redevine aici manifestă, reafirmându-se ideea că omul nu este o excepție printre celelalte creaturi. Ca și acestea, el este dotat cu o structură psihică genetică, înnăscută, în absența căreia cultura ca fenomen caracteristic nu poate fi înțeleasă.

Dacă admitem, anticipând asupra dezvoltărilor ulterioare, că arhetipurile în calitate de categorii ale imaginarului sunt spirit, așa cum categoriile intelectului tot spirit sunt, atunci punerea în paralel a viziunii kantiene și jungiene asupra *a priori*-ului revine la a confrunta două viziuni despre spirit. S-ar părea că la filosoful german este vorba despre spiritul divin, pentru că doar acesta este independent de orice experiență și poate fi echivalent cu conștiința în genere, în timp ce Jung pune în joc doar spiritul uman, predeterminat de istoria speciei (filogeneză). Altfel spus, Kant s-ar ocupa de ființă în ea însăși (spiritul divin), ar face ontologie, în timp ce Jung ar rămâne la antropologie, preocupat cum este de spiritul uman (inconștient). Însă această concluzie este valabilă doar pentru o parte a teoriei arheti-

purilor, și anume pentru acea parte bazată pe o concepție biologică despre formarea arhetipurilor.

2.1.2. Excurs: o perspectivă lamarkistă asupra formării arhetipurilor

Din momentul în care Jung a înregistrat existența indubitabilă a unor structuri profunde ale spiritului uman, preocuparea pentru descoperirea genezei acestora a devenit o constantă a cercetărilor sale. Într-o primă etapă, care ar putea fi situată între 1912, momentul primei cristalizări a teoriei arhetipurilor în lucrarea *Simboluri ale transformării*, și anii '30, care marchează apogeul maturității creatoare a lui Jung, explicația încercată este biologică, și anume de nuanță lamarkistă. Arhetipurile se formează, susține acum psihanalistul elvețian, prin întipărirea în zestrea biologică a unor experiențe fundamentale ale speciei om, întipărire care se realizează în urma unor numeroase repetări. Deși în cuprinsul anilor '30 Jung renunță la această ipoteză explicativă, afirmând că formarea arhetipurilor este o problemă metafizică, la care nu se poate răspunde cu mijloacele științei, atașamentul față de concepția inițială este atât de puternic, încât vom înregistra și după 1940 frecvente reveniri la punctul de plecare. Doar această optică de început diferă prin antropologism (biologism) de perspectiva kantiană, în timp ce viziunea ultimă îi este, așa cum vom vedea, mult mai apropiată, poate chiar coincidentă.

Considerarea articulațiilor ipotezei lamarkiste va pune în lumină anumite insuficiențe teoretice care-l vor fi determinat pe Jung s-o abandoneze. Prima dintre ele este legată de numărul arhetipurilor. În urma unei incursiuni în istoria filosofiei, Jung își declară nemulțumirea față de parcimonia filosofilor care s-au apropiat de tărâmul arhetipurilor, în primul rând Platon și Kant, în privința număru-

lui arhetipurilor. Lui Kant, de pildă, care constituie referința filosofică cea mai importantă a lui Jung, i se reproșează că ar fi redus numărul arhetipurilor, care sunt categoriile intelectului, la doar douăsprezece, ceea ce este extrem de puțin, dacă ținem seama de o altă afirmație a sa din același context[11] că toate conceptele filosofiei au în spate arhetipuri. Într-un studiu ulterior, Jung face o precizare relativă la numărul arhetipurilor, care aduce mai multă lumină, dar care contrazice ideea menționată, din studiul din 1919 („Instinct și inconștient"): „Există atâtea arhetipuri, câte situații de viață tipice. Infinite repetiții au întipărit aceste experiențe în constituția psihică..." susține articolul „Conceptul de inconștient colectiv" din 1936[12].

Cea mai accesibilă formă de înțelegere a mai sus-menționatei contradicții ar fi s-o acceptăm ca pe un dat necesar al unei opere nesistematice, rapsodice, pentru că ocazionale: nu numai repetițiile pe cât de inutile și obositoare, pe atât de inevitabile, ci și contradicțiile țin de condiția fragmentarismului. O altă posibilitate ar fi explicarea aceleiași contradicții prin evoluția autorului. Dacă în 1919, Jung, pradă entuziasmului propriei descoperiri, este tentat să vadă peste tot arhetipuri, la distanță de 17 ani, restrânge numărul arhetipurilor la situațiile fundamentale pentru specia om, ceea ce corespunde mult mai bine ideii lamarkiste despre transmiterea ereditară a caracterelor dobândite. În sfârșit, o a treia variantă interpretativă ar fi să dizolvăm contradicția printr-o speculație mai sofisticată: Jung nu se contrazice când împinge spre nelimitat numărul arhetipurilor, pentru că situațiile umane fundamentale se îmbogățesc continuu, nu sunt date odată pentru totdeauna în *illo tempore.* Această posibilitate ar fi coerentă cu modificările introduse treptat de psihanalistul elvețian în teoria arhetipurilor: alături de arhetipurile definitorii pentru întreaga umanitate, există și arhetipuri regionale — rasiale, etnice și chiar familiale — care țin de situații mai noi în raport cu

situațiile fondatoare ale umanității. Altfel spus, dacă arhetipurile se întipăresc ori de câte ori se constituie situații tipice indefinit repetabile, atunci numărul lor va crește continuu pe măsura evoluției umanității și a apariției unor noi situații tipice. Pentru că Jung nu tematizează aceste probleme, îl invit pe cititor să mi se alăture în alegerea variantei celei mai plauzibile în raport cu direcțiile ideatice principale ale teoriei arhetipurilor.

Nici reconstituirea modalității de formare a arhetipurilor nu este lipsită de puncte vulnerabile. În esență, arhetipurile ar rezulta din întipărirea reacției subiective (fantasme provocate de afect) la fenomene cosmice, biologice, la situații de viață fundamentale, de tipul pericolelor, sau la tipuri de relații interumane. Cea mai extinsă și explicită analiză este dedicată de Jung arhetipurilor rezultate din filtrarea subiectivă a fenomenelor cosmice. Acestea nu se întipăresc direct, nemijlocit, ci, așa cum arată miturile care le exprimă, într-o formă modificată. Alternanța zi-noapte, care este un fenomen cosmic universal, nu va fi regăsită ca atare în inconștientul colectiv, ci sub forma motivului mitic al eroului solar, ceea ce reprezintă o analogie mai mult sau mai puțin fantastică cu fenomenul obiectiv. În fiecare dimineață, un erou divin se naște din apele mării și se urcă în carul solar în care străbate bolta cerească. La capătul drumului, în vest, îl așteaptă un monstru marin, care-l înghite și în a cărui burtă străbate, pe fundul mării, drumul invers. După o luptă aprigă cu șarpele nopții, pe care-l învinge, reușește să se nască din nou în dimineața următoare. Așadar, mitul exprimă mijlocit fenomenul fizic, prin intermediul unei distorsiuni umane. Mitul nu este rezultatul unei reflectări (oglindiri), ci al unei proiectări a ceea ce a fost reținut în inconștientul colectiv.

Două întrebări ridică încercarea explicativă a lui Jung. Prima este pusă chiar de autor în studiul „Structura sufletului" din 1928: „De ce psihicul nu înregistrează procesul

real, ci doar fantasma provocată de fenomenul fizic?"[13] Răspunsul pe care-l găsim în același text este în egală măsură interesant și plauzibil. Omul arhaic trăiește lumea într-o relație de „participation mystique", relație caracterizată de indistincția obiectului și a subiectului, așa încât „ceea ce se petrece în exterior, se petrece și în interior, iar ceea ce se petrece în interior, se petrece și în exterior"[14]. Cu alte cuvinte, datorită acestei particularități, realitatea psihică poate fi înregistrată ca un fel de sinteză a obiectului și a subiectului, în care prevalează cel din urmă.

Pentru a-și comunica ideea într-o formă mai intuitivă și mai convingătoare, Jung o ilustrează printr-un exemplu din experiența personală, ceea ce îi este caracteristic celui care accepta că psihologia este o mărturisire și încerca să fructifice subiectivitatea pentru obiectivitate. Surprins de un cutremur extrem de puternic, Jung a trăit sentimentul că se află pe spatele unui animal uriaș, care se scutură. Prin urmare, fenomenul fizic trezește o reacție afectivă puternică asociată cu o imagine, care se întipărește în inconștientul colectiv ca o posibilitate de reprezentare.

Cea de-a doua întrebare nu a mai fost formulată de Jung, așa încât nici nu ne putem aștepta să găsim răspunsul în opera sa. Pentru a ne referi la cazul întipăririi fenomenelor fizice, ea ar putea suna în felul următor: de ce un atare fenomen se întipărește într-un anume fel și nu în altul? De ce alternanța zi-noapte este înregistrată de inconștientul colectiv ca mit al eroului solar și nu în cu totul altă formă? De ce cutremurul care l-a speriat pe Jung i-a trezit fantasma unui animal care se scutură și nu altă fantasmă? Răspunsul nu poate fi decât unul singur: pentru că subiectivitatea umană este dotată cu o altă grilă, care preexistă arhetipurilor, imprimându-le acestora o anumită orientare. Dacă așa stau lucrurile, atunci Jung nu a găsit structura ultimă a imaginarului, cum credea, ci doar o structură secundă. De altfel, psihanalistul elvețian sesizează această dificultate

încă în studiul „Despre psihologia inconștientului" (1917), unde sugerează și o soluție.

Ca și în studiul din 1928, pe care se bazează dezvoltările anterioare, arhetipul este înțeles ca „disponibilitate de a produce reprezentări identice sau asemănătoare...", iar formarea arhetipurilor dedusă de aici apare ca întipărire în inconștient a „reprezentării fantastice subiective provocate de procesul fizic"[15]. Din comentariul imediat următor reiese că Jung are conștiința faptului că ipoteza sa nu este decât un paleativ („desigur această presupunere nu face decât să deplaseze problema, fără să o rezolve") și avansează spre ceea ce mai sus am numit structură primară. Aceasta ar trebui căutată în particularitățile „sistemului viu în genere", care-i constituie esența. Jung nu se rezumă doar la atât, în extraordinara sa tatonare a necunoscutului, străduindu-se să facă încă un pas mai departe — identificarea uneia dintre dimensiunile fundamentale ale viului. Ar fi vorba de „forțe" sau „tendințe" care determină repetarea acelorași experiențe. Chiar dacă „soluția" jungiană este dezamăgitoare prin vagul și sărăcia sa, trebuie remarcat că dificultățile propriei gândiri nu-i rămân ascunse și că întreprinde încercări de a le depăși.

Cristalizarea arhetipurilor legate de funcționarea organismului uman se produce în același mod, adică prin întipărirea fantasmelor declanșate de reacțiile afective la viața viscerală. Forma în care condițiile fiziologice se reflectă în plan arhetipal sau mitic este ilustrată în studiul „Structura psihicului", prin cazul sexualității. Printre simbolurile care exprimă sexualitatea ca arhetip se numără zeii fecundității, demonii nesățioși de plăcere, diavolul însuși, cu picioare de țap și gesturi necuviincioase sau șarpele.[16]

Situațiile existențiale periculoase, tipice, exterioare sau interioare, lasă și ele urme arhetipale sau mitice. Și în acest caz formarea urmează aceeași cale: pericolul tipic, respectiv repetabil, exterior sau interior, afectul producător de

fantasme, întipărirea acestora ca arhetipuri. Simbolurile arhetipale care stau la baza miturilor indică legătura lor cu prilejul declanșator. Balaurii își au sălașul în apropierea cursurilor de apă, în special la cascade, demonii djin, în deșerturile lipsite de apă sau în prăpăstiile dintre stânci, spiritele morților, în desișul pădurii de bambus, nixele trădătoare în adâncurile mărilor sau în bulboanele râurilor, forța distrugătoare a fetișului, în străini (care pentru populațiile arhaice reprezintă un grav pericol potențial).

În sfârșit, persoanele și relațiile esențiale conduc și ele, tot prin intermediul repetițiilor (indefinite), la formarea unora din cele mai puternice arhetipuri, cum ar fi arhetipul matern, arhetipul patern, arhetipul infans. Triunghiul familial se reflectă simbolic în mai multe mitologii și religii, printre care și religia creștină. Trinitatea constă din tată, fiu și duhul sfânt, ultimul numindu-se în timpul creștin primordial „sofia", care este de natură feminină. Ceea ce înseamnă că există un arhetip al nucleului triunghiular al familiei.

Indiferent care ar fi fost motivele care l-au determinat pe Jung să renunțe la ipoteza explicativă lamarkistă a formării arhetipurilor, motive neformulate în vreunul din cele optsprezece volume ale operelor sale complete, fapt este că în studiul din 1938, „Aspecte psihologice ale arhetipului matern", înregistrăm o totală schimbare de optică. Nu doar o anumită ipoteză despre formarea arhetipurilor este repudiată, ci problema în sine cade în afara interesului științific, fiind redistribuită, ca insolubilă, metafizicii. După ce își reafirmă poziția că psihicul are structuri *a priorice*, nederivabile din exterior (este vorba de ontogenie), Jung avansează o idee nouă: „Dacă structura sufletului și elementele sale, tocmai arhetipurile, s-au născut vreodată, aceasta este o problemă metafizică, la care, din acest motiv, nu se poate da un răspuns."[17]

La o primă vedere, ne aflăm în fața recunoașterii unui eșec — demersul științific nu poate da un răspuns satisfă-

cător la întrebarea referitoare la originea arhetipurilor. Un al doilea sens pare a fi devalorizarea metafizicii ca domeniu al întrebărilor fără răspuns și al speculației incontrolabile. De altfel, Jung, ca și Freud, se va apăra permanent de tentația metafizicii, căreia, în anumite momente, nu-i va putea totuși rezista. Din punctul de vedere urmărit în acest paragraf, noua perspectivă marchează o substanțială apropiere de kantism și implicit o evoluție de la antropologie spre ontologie. Dacă biologia nu ne ajută să spunem ceva consistent despre formarea arhetipurilor, dacă, mai mult, ne putem gândi că ele nici nu s-au format vreodată, constituind preexistentul necreat, atunci psihanalistul ajunge, ca și filosoful, să vorbească despre spiritul divin.

2.1.3. A priori formal sau material?

În opera lui Jung există o tensiune între afirmarea extrem de susținută a caracterului formal al a priori-ului arhetipal, pe de o parte, și insinuarea, dincolo de declarații, a unor elemente de a priori material (determinarea arhetipurilor sub aspectul conținutului), impuse de ipoteza lamarkistă asupra formării arhetipurilor. Desigur, este o tensiune doar subiacentă, neexplicită, de care Jung nu a avut cunoștință. Din perspectiva stadiului actual al filosofiei și biologiei (etologiei), ea poate fi foarte bine pusă în lumină și comentată, pentru o mai bună înțelegere a demersului jungian.

Insistența psihanalistului elvețian asupra caracterului formal al arhetipurilor, insistență care se impune atenției celui angajat într-o lectură integrală a operei sale, provine dintr-o reacție la criticile care i s-au adus. După cum ne asigură editorii seriei de opere complete, termenul „arhetip“ este folosit abia în studiul „Instinct și inconștient“ din 1919, deși ideile principale ale teoriei arhetipurilor sunt formulate încă din 1912, în lucrarea *Simboluri ale transformării.*

Până în 1919 Jung folosise *Urbild* (imagine originară), preluat de la Jacob Burckhardt, care-l utiliza într-o variantă apropiată, *urtümliches Bild*, traductibil în limba română tot prin „imagine originară“. De aici criticii au dedus că ar fi vorba de reprezentări înnăscute, ceea ce l-a obligat pe Jung la numeroase dezmințiri, al căror laitmotiv este tocmai natura formală a arhetipurilor. Voi trece în revistă și voi comenta câteva din aceste dezmințiri, care constituie totodată variațiuni pe tema definirii arhetipurilor. Faptul că aceste definiții-dezmințiri se concentrează în volumul IX, cu cele două părți ale sale, nu trebuie să ne mire, deoarece aici sunt adunate cele mai importante texte dedicate arhetipurilor.

În studiul „Conceptul de inconștient colectiv“ elaborat și publicat în 1936, definiția avansată de Jung, în scopul de a diferenția clar inconștientul colectiv de inconștientul personal descris de Freud și Adler, are următorul enunț: „Conceptul de arhetip, care constituie un corelat indispensabil al ideii de inconștient colectiv, desemnează prezența anumitor forme în psihic, pe care le vom întâlni pretutindeni și în toate timpurile.“[18] Pe lângă câteva precizări terminologice de ordinul sinonimiei (în mitologie, arhetipului îi corespunde termenul „motiv“, în etnografie, la Levy Bruhl, termenul „reprezentări colective, în cercetarea comparativă a religiilor, „categorii ale imaginației“, la Hubert și Mauss și „idei elementare sau originare“, la Adolf Bastian), studiul amintit conține câteva elemente noi față de dezvoltările de până acum. Cel mai important este corelarea între caracterul formal al arhetipului și universalitatea sa redată prin ideea răspândirii aceluiași motiv în toate timpurile și locurile. Din punct de vedere filosofic, avem de-a face din nou cu o trăsătură kantiană a gândirii lui Jung, știut fiind că filosoful german considera că universalitatea cunoașterii științifice, moralei sau operei de artă este garantată doar de un *a priori* de ordinul formei, care le întemeiază.

Pentru a-și ilustra ideile despre arhetip ca formă și modul în care acesta in-formează materialul conștient provenit din experiență, Jung apelează la o comparație foarte reușită: „Forma sa (a arhetipului) poate fi asemănată cu sistemul de axe al unui cristal, care-i predetermină alcătuirea încă în stadiul soluției-mamă, fără a avea o existență materială."[19] Și așa cum sistemul de axe al cristalului poate fi dedus doar în funcție de modul în care se grupează ionii și moleculele, forma arhetipală este accesibilă numai prin intermediul produsului cultural finit înregistrat de conștiință. Ceea ce se transmite ereditar nu este reprezentarea, ci o formă goală, o *facultas preformandi,* o posibilitate de a genera reprezentări de un anumit tip. În limbaj psihanalitic, aceleași idei sunt exprimate și în studiul „Despre arhetip, cu o specială considerare a conceptului de anima": arhetipul nu poate fi determinat sub aspectul formei în stare de inactivitate, ci doar în stare *de proiectare*, adică atunci când creează o anumită reprezentare în contact cu materialul sau conținutul conștiinței.[20]

Dacă ideile jungiene despre relația indestructibilă între caracterul formal al arhetipurilor și universalitatea produselor arhetipale, precum și despre relația dintre forma arhetipală (inconștientă) și conținuturile conștiinței provenite din experiență rămân în perimetrul inspirației filosofiei kantiene, în schimb încercarea de a biologiza arhetipul, dominantă chiar și în opera de maturitate, o contrazice și-l împinge pe psihanalist spre ideea de *a priori* material (conținutistic). Astfel, definiția arhetipului din „Contribuții la dimensiunea psihologică a motivului Kora" — „arhetipurile sunt forme *a priori* sau norme biologice ale activității psihice"[21] — l-ar fi scandalizat pe Kant care era preocupat să separe spiritul de instinct, în particular, și de biologicul uman (antropologic), în general. Motivul constă în convingerea lui Kant despre orientarea precumpănitor egoistă a instinctului, înclinației, ceea ce o exclude de la asigurarea

universalității (moralei), înclinație pe care nu ne putem baza nici atunci când coincide cu regula (morală), deoarece este o coincidență doar accidentală.

Dacă ar fi avut cunoștință de filosofia lui Max Scheler, care combate formalismul kantian, în special în etică, demonstrând posibilitatea existenței unui apriori material (determinat conținutistic), alcătuit de sistemul valorilor, sau dacă ar fi ținut pasul cu progresele biologiei, în interiorul căreia s-a dezvoltat, din anii '40, biologia comportamentului (etologie), care, din punct de vedere filosofic, ajunge tot la concluzia unui *a priori* material, Jung ar fi putut să se lase în voia tendințelor alimentate de formația sa științifică (medical-biologică), fără riscul de a încălca principalele deziderate ale filosofiei kantiene. Cu siguranță, psihanalistul elvețian ar fi aderat fără rezerve la etologie, pe care o anticipează în atâtea privințe, care, prin morala naturală, înregistrează o variantă de *a priori* determinat conținutistic. Fiecare dinte instinctele morale descoperite de etologi, atât în lumea animală, cât și în lumea umană, prin metode asigurate științific, constituie o determinație de conținut *a a priori*-ului biologic. Inhibițiile înnăscute ale agresivității, din care se alimentează norma „să nu ucizi", sentimentul de milă care le corespunde în plan psihic, altruismul ca disponibilitate înnăscută de a acționa pentru un bine supraindividual și sentimentul entuziasmului care însoțește anumite comportamente altruiste, precum și elementele înnăscute ale „iubirii aproapelui" sunt tot atâtea dimensiuni ale unui *a priori* material asigurător de universalitate.

Că lui Jung nu-i erau suficiente argumentele filosofice o demonstrează încercarea sa de a susține și biologic ideea universalității arhetipurilor. Dacă un Kant sau Scheler s-au limitat la invocarea unui *a priori* formal sau, respectiv, material, Jung, deși afirmă natura formală a arhetipurilor, simte nevoia să le întemeieze universalitatea și în structura universală a creierului. Să notăm și faptul că Jung asociază

universalității arhetipurilor caracterul lor spiritual. „În măsura în care creierul omenesc este pretutindeni la fel de diferențiat, funcția *spirituală* pe care o face cu putință este colectivă și universală", afirmă el în „Relațiile dintre eu și inconștient" din 1920[22]. Aceeași idee apare, cu variațiuni de formulare, atât în studii din aceeași perioadă, cât și în studii ulterioare. În „Despre inconștient" din 1918, este din nou prezentă asocierea, extrem de importantă pentru înțelegerea psihologiei analitice drept noologie abisală, dintre universalitatea și spiritualitatea arhetipurilor: „Inconștientul suprapersonal este, ca structură a creierului, universal răspândită, spirit «omniprezent» și «atotștiutor»"[23]. Iar în „Comentariu la «Secretul florii de aur»", din 1929, explică unitatea culturii umane dincolo de deosebirile rasiale, nu numai a mitologiei și religiilor, ci și a cunoașterii științifice, tot prin identitatea structurii creierului la toți oamenii.

Așa cum, odată angajat pe calea cercetării experimentale (etapa experimentului asociațiilor, imediat următoare lui 1900), Jung, animat de curiozitate științifică, vizează exhaustivul, urmărind, prin procedeul înregistrării galvanometrice, manifestările electrice însoțitoare ale procesului asociativ, tot astfel ideea întemeierii universalității arhetipurilor pe structura creierului îl conduce spre încercarea de localizare mai precisă a arhetipurilor și de probare experimentală. Argumentul experimental în favoarea înrădăcinării cerebrale a inconștientului colectiv îi este furnizat de un grup de cercetători americani care au provocat prin excitarea trunchiului cerebral (Hirnstamm) halucinații vizuale de ordin arhetipal. Aceleași viziuni le avea subiectul (un caz de epilepsie) și în mod spontan, ca simptom prodromal al crizei epileptice. Motivul geometric, numit de Jung cuadratura cercului (pătrat înscris în cerc sau cerc înscris în pătrat) face parte dintre manifestările simbolice ale arhetipului sinelui (arhetipul totalității psihice integrate armonic), activat în situații de restriște psihică,

în scop defensiv (ordonator)[24]. În sfârșit, în scrierile mici dedicate simbolismului din volumul XVIII, Jung consideră că aspectul fiziologic din spatele arhetipurilor trebuie căutat în zonele subcorticale, care nu pot fi controlate de voință sau rațiune.

Chiar dacă oscilația între filosofie și biologie produce tensiuni ascunse în opera lui Jung, nu pot încheia acest paragraf fără a sublinia actualitatea încercărilor lui Jung de a corela structura și activitatea creierului cu viața spiritului, actualitate pe care proliferarea în ultimii ani a neuroștiințelor o pune cu prisosință în valoare.

2.1.4. Între psihologism și misticism: problema reducționismului

Antireducționismul lui Jung, a treia implicație a poziției sale în privința moralei inconștiente (supraeul), este extrem de important pentru definirea sa filosofică. Alături de noua optică asupra raportului natură-cultură, care pune accentul pe momentul de continuitate (natura conține spirit, pentru că arhetipurile sunt de ordinul instinctelor) și de plasarea arhetipurilor sub semnul unui a priori de tip formal, ceea ce îi conferă universalitate și deci spiritualitate, pledoaria pentru autonomia genetică a spiritului (și sufletului) conturează o viziune care corespunde cerințelor ontologiei contemporane lui Jung, cerințe formulate de un Ludwig Klages sau Nicolai Hartmann. Straturile ființei sunt ireductibile unul la altul — psihicul nu poate fi derivat din biologic, așa cum spiritul nu este deductibil din psihic, interesul lui Jung concentrându-se în special asupra autonomiei genetice a spiritului.

Așa cum a reieșit din subcapitolele 10 și 11 din capitolul al II-lea: „Hermeneutica psihanalitică: impuritatea spiritului“, Freud se raporta reducționist atât la morală, cât și la religie, contestându-le, ca domenii ale spiritului, autono-

mia genetică, deși le recunoștea autonomia funcțională, derivându-le din tendințele sufletești care alcătuiesc constelația oedipiană (filogenetică și ontogenetică). Prin afirmația că morala în esențialitatea sa este arhetip, adică spirit inconștient, Jung afirmă de fapt existența unui principiu spiritual independent de psihic. Concepția jungiană, calificată de Freud și freudieni drept „misticism", se va dezvolta în statornică dispută cu reducționismul întemeietorului psihanalizei.

În plină adeziune entuziastă la freudism, Jung scrie, în 1908, un studiu al cărui titlu sună foarte psihiatric — „Conținutul psihozei" —, dar care se ocupă pe multe pagini de compararea „metodei analitic reductive" cu „metoda constructivă", ceea ce constituie un demers prin excelență filosofic, foarte asemănător ca intenționalitate și opțiune cu studiul lui Max Scheler „Metoda transcendentală și metoda psihologică". Ideea centrală la Jung, ca și la Scheler, este recunoașterea autonomiei genetice a spiritului, a ireductibilității sale la psihic. Din acest punct de vedere, pasajul esențial din textul lui Jung este următorul: „Nevoile religioase și filosofice ale umanității, pe care metoda reductivă caută, ghidându-se după principiul «nimic mai mult decât», să le înlocuiască prin aspecte mai elementare (*Elementareres*), trebuie recunoscute ca atare și acceptate ca dimensiuni constitutive, dacă vrem să abordăm constructiv esența năzuințelor sufletești."[25] În studiul scris peste 16 ani „Psihologie analitică și educație" ideea este reluată și susținută cu argumente convingătoare. Faptul că există popoare primitive care au religie, deși fenomenul atât de caracteristic pentru omul european al refulării sexuale este absent, precum și faptul că animalele, a căror sexualitate este neatinsă de cultură, au capacități artistice ne obligă să admitem prezența unui instinct artistic, respectiv religios la om, care dau naștere unor produse spirituale independent de conținuturile sexuale refulate.

Ca metodă științifică a psihanalizei freudiene și a psihologiei experimentale, metoda reductivă nu este lipsită de merite, pe care Jung nu va ezita, în alte studii, să le reliefeze; în privința produselor spiritului, ea este în cel mai bun caz unilaterală, scăpând din vedere totalitatea operei care este mai mult și altceva decât suma părților componente, așa cum în psihologie orientarea sa este doar retrospectivă, scăpând din vedere viitorul, care nu poate fi obținut fără rest din trecut. Aplicarea metodei reductive la analiza produselor culturii ar conduce la rezultate nu doar parțiale, ci și false, pe care Jung le subliniază prin reducere la absurd: „Cineva care-l înțelege obiectiv pe Faust, cu alte cuvinte cauzal, acela va înțelege o catedrală gotică din punct de vedere istoric, tehnic și în ultimă instanță, de asemenea, din punctul de vedere al mineralogiei."[26] Cu alte cuvinte, ceea ce scapă metodologiei analitic-reductive este tocmai valoarea estetică, dimensiunea spirituală specifică a operei de artă.

În schimb, metoda numită neinspirat de Jung „constructivă" ține seama, în psihologie, de dimensiunea prospectivă, prezentul sufletesc nefiind doar un produs al trecutului, ci și o expresie simbolică a viitorului, iar în cercetarea culturii, de ireductibilitatea spiritului. Pentru că recunoaște și elaborează complicatul și superiorul, metoda constructivă ar putea fi foarte bine desemnată cu termenul lui Scheler de „metodă noologică". Spre deosebire de metoda analitic-reductivă, care se revendică de la știință și se vrea obiectivă, metoda constructivă este în mod asumat speculativă și subiectivă, ceea ce o deosebește de speculația scolastică a Evului Mediu care se pretindea obiectivă.

Filonul antireducționist deschis în 1908 este exploatat în continuare, căpătând în 1912 nuanțe mai direct antifreudiene. Într-o terminologie nefixată, care caută fără succes denumirea cea mai potrivită pentru perspectiva jungiană, este vizată reducerea muzicii la dimensiunea sexuală originară.

În studiul de sinteză intitulat „Încercare de prezentare a teoriei psihanalitice“, Jung admite originea sexuală a muzicii în termeni surprinzător de categorici — „dacă în privința originii sexuale a muzicii nu poate exista nici un dubiu…“ —, dar contestă că aceasta ar fi epuizată de originea sa. Din punct de vedere „descriptiv“, adică al situației actuale, incontestabila origine sexuală s-a estompat, așa încât intenția de a trata muzica doar prin prisma categoriei sexualității ar fi lipsită de gust și de valoare[27]. Scris în momentul desprinderii de Freud, textul din 1912 pare a face un pas înapoi față de articolul din 1908 prin admiterea originii psihosexuale a unei forme de artă, dar susține mai tranșant că, cel puțin sincronic, muzica nu poate fi înțeleasă ca o manifestare a sexualității.

Astfel de oscilații sunt destul de frecvente până în perioada deplinei maturități a anilor ’30–’40, când Jung își clarifică opțiunea noologică. Articolul din 1929 „Problemele psihoterapiei moderne“ exprimă un freudism amendat, subliniind meritele istorice ale metodei analitic-reductive. Principalul câștig rezultat din iluminismul freudian alimentat de perspectiva genetică ar fi o nouă viziune asupra omului, care îi recunoaște și partea întunecată. „Chiar și cele mai pure și mai sfinte concepții ale omului sunt edificate pe temelii profunde și întunecate“, susține Jung într-un limbaj pe cât de freudian, pe atât de imprecis. Contextul mai larg, unde Jung vorbește metaforic despre casa culturii care nu se poate construi începând cu acoperișul și despre faptul că tot ceea ce există începe cu simplul și rudimentarul, ne autorizează să considerăm că în acest moment Jung adera la concepția freudiană a originii nonspirituale a spiritului. Repudiate erau doar excesele lui Freud, care ar refuza spiritului orice autonomie: „Greșim doar dacă împărtășim opinia că lumina nu mai există, pe motiv că poate fi explicată prin întuneric. Aceasta este o eroare regretabilă, căreia Freud îi cade pradă.“[28]

Cel mai psihologist moment al lui Jung se înregistrează în lucrarea *Tipurile psihologice* publicată în 1921. Aici nu vom întâlni un psihologism de nuanță freudiană, care să derive spiritul din singularitatea istoriei sufletești individuale, ci unul pe care l-am putea numi „tipologic". Filosofia nu este doar influențată, ci chiar produsă de constituția psihică a individului. Cum există câteva tipuri de constituție psihică, psihologismul în discuție este unul al particularului. Audiența întotdeauna parțială, niciodată unanimă, a orientărilor filosofice s-ar explica tocmai prin ecoul pe care-l au la cei care fac parte din același tip psihologic cu inițiatorul orientării respective.

În ceea ce privește unele orientări mari ale istoriei filosofiei, nominalismul, care susține că universaliile (frumosul, binele, adevărul etc.) sunt simple „nume" (cuvinte), reale fiind doar lucrurile, este expresia clară a tipului psihic extravertit, la care accentul principal se pune pe obiect, pe exterioritate. Dimpotrivă, realismul, a cărui deviză era *universalia ante rem*, este produsul tipului introvertit, la care interesul principal este acordat interiorității, activității intelectului, generatoare de concepte. Apolinicul și dionisiacul — cele două atitudini majore ale spiritului elin descrise de Nietzsche în *Nașterea tragediei* — corespund tipului introvertit intuitiv, deoarece derivă din percepția imaginilor interioare de frumusețe, măsură, echilibru și, respectiv, tipului extravertit senzorial caracterizat de o expansiune senzorială spre lumea exterioară. Dintre personajele importante ale istoriei filosofiei, Jung se oprește la Tertulian și Origene. Primul este un reprezentant al tipului introvertit, la care predomină gândirea, funcția secundară fiindu-i, conform tipologiei jungiene, senzorialitatea. Întâlnirea cu creștinismul l-a obligat să renunțe la funcția sa principală, fapt exprimat de celebra formulă *credo quia absurdum est*, și să acorde preeminență funcției sale secundare (simțirea). Cel de-al doilea este un exponent al tipului extravertit, axat pe

raportarea la obiect, care poate fi exprimată simbolic și de relația sexuală. Și în cazul său, creștinismul i-a impus renunțarea (prin castrare efectivă) la atitudinea fundamentală a tipului său psihologic.

Începând cu anii '30, Jung revine la antireducționismul ferm din 1908, interesul combativ concentrându-se în jurul problemei religiei, nu numai pentru că reducționismul freudian este în acest domeniu extrem de virulent, ci și pentru că teologii au văzut în teoria arhetipurilor, o variantă a psihologismului. Necesitatea de a se diferenția de Freud, pentru a ieși de sub incidența psihologismului, îl obligă pe Jung să se oprească mai mult asupra reducționismului care vizează religia. Ca orice reducționism, psihologismul freudian asimilează o regiune a spiritului — religiosul — unei zone nonspirituale, care ține de suflet — elemente ale psihosexualității infantile: religia nu este altceva decât o expresie deghizată a tendințelor oedipiene refulate. După Jung, și Adler se raportează reducționist la religie, înlocuind doar conținutul psihosexual al refulatului cu unul care ține de voința de putere.

Al doilea aspect al psihologismului, extrem de important din punct de vedere teologic, în timp ce primul interesa mai ales filosofia, neagă existența lui Dumnezeu. Drumul până în acest punct final ar avea următoarele etape: reducerea unui factor spiritual (Dumnezeu) la un factor nonspiritual psihic (psihosexualitatea sau voința de putere refulate); având doar realitate psihică, Dumnezeu ca realitate ontică este o simplă iluzie, care trebuie depășită. Iată în esență ideația lucrării lui Freud *Viitorul unei iluzii*.

Încercarea lui Jung de a se strecura printre Scilla misticismului și Caribda psihologismului, deși dificilă, a fost încununată de succes. Pe de o parte, demersul său nu este reducționist: ca simbol arhetipal, religia nu mai este echivalentă cu o realitate nonspirituală, arhetipul pe care-l exprimă fiind de natură spirituală. Pe de altă parte, judecățile

metafizice sunt suspendate: faptul că există un arhetip al divinității nu autorizează nici judecățile pozitive, nici judecățile negative asupra existenței lui Dumnezeu. În importantul studiu programatic „Psihologie și religie", publicat în 1940, găsim următorul pasaj sintetic și semnificativ: „Ar fi o greșeală regretabilă dacă cineva ar considera ideile mele drept o dovadă pentru existența lui Dumnezeu. Ele dovedesc doar prezența unei imagini arhetipale a lui Dumnezeu. Iar aceasta e tot ce putem spune psihologic despre Dumnezeu."[29]

Și mai clară este poziția jungiană în referirea la motivul imaculatei concepții. Interesul psihologiei ca demers științific, când abordează un asemenea motiv, se limitează la a-i înregistra existența ca fenomen psihic, fără a se preocupa dacă este adevărată sau falsă într-un sens anume. Subiectivitatea existenței psihice se poate transforma în obiectivitate dacă o idee este împărtășită nu doar de un individ, ci de un grup de oameni. Prin obiectivitate, Jung înțelege înrădăcinarea ideii respective în inconștientul colectiv, și nu derivarea sa dintr-o realitate transcendentă. Pentru că figurile „metafizice" din religie sunt proiecții ale lumii interioare a omului, ele nu au o semnificație metafizică reală atâta timp cât nu știm care este natura ultimă a arhetipurilor (psihicului). Fiind conștient că operează cu reprezentări ale lui Dumnezeu, adică doar cu imagini umane și renunțând la orice pretenții metafizice, Jung se consideră, pe bună dreptate, absolvit de psihologism.

Abstinența metafizică îi este impusă lui Jung de o respectare consecventă a opțiunii științifice. „Pentru că sunt medic și specialist în boli psihice, punctul meu de plecare nu este o credință, ci psihologia lui *homo religiosus*, adică a omului care ia în considerare anumiți factori care-l influențează pe el și starea sa generală."[30] Cum opțiunea științifică nu este doar o chestiune de atitudine, ci și una practică,

Jung ține să precizeze că sursa cunoștințelor sale este una empirică, și anume practica psihoterapeutică.

Detașarea deplină de Freud, pe care i-o aduce lui Jung maturitatea teoretică, se concretizează nu numai în consolidarea poziției antireducționiste, ci și în tentativa de a(-și) oferi o explicare mai cuprinzătoare (socio-culturală) a reducționismului celui care a inventat psihanaliza. Atitudinea sa reductiv-negativă căreia i se recunosc, cum am văzut, și implicații pozitive, ar fi în întregime o reacție la evul victorian. În studiul „Sigmund Freud ca fenomen istorico-cultural" din 1932, Jung definește secolul al XIX-lea ca o „epocă a refulării": revoluțiile politice au fost învinse, încercările de eliberare morală au fost înăbușite de opinia publică burgheză, iar filosofia critică a secolului al XVIII-lea a fost înlocuită de încercări sistematice de a gândi lumea după un model medieval. Modul în care iluminismul reușește totuși să se manifeste este materialismul științific și raționalismul, în spiritul cărora se formează și Freud. Metoda reductivă a lui Freud, care caută să descopere ce se află dincolo de fațadă, să găsească conținutul refulat din fenomene complexe cum ar fi arta, filosofia sau religia, conținut care nu poate fi decât de natură sexuală pentru că morala victoriană reprima cu predilecție sexualitatea, exprimă excelent optica iluministă. Paradigmatic se regăsește aceasta în *Viitorul unei iluzii*, cartea dedicată de Freud religiei.

Imaginea omului care se degajă din scrierile lui Freud este și ea impregnată de un spirit demistificator și fatalmente negator: „Calităților conștiente ale omului, falsificate de evul victorian, le corespund dedesubturi întunecate, respectiv părți refulate ale sexualității infantile."[31] Într-un cuvânt, înclinației victoriene de a vedea totul în roz, Freud i-a răspuns prin exagerarea contrară de a vedea totul în negru. Abordarea omului dinspre patologic și cantonarea în cauzalitatea „cronicii scandaloase" ar fi manifestări ale aceleiași tendințe.

2.1.5. Spirit, suflet, corp

Ideea că arhetipul este spirit a fost avansată și utilizată în paragrafele anterioare. Deoarece ea este decisivă pentru demonstrația mea că psihologia analitică este de fapt noologie abisală, o reiau aici prezentând sintetic și coerent declarațiile și argumentele prin care este susținută de Jung. În măsura în care îmi va sta în putință, le voi comenta din perspectiva filosofiei inconștientului. Încep cu declarațiile, pentru a mă opri apoi asupra argumentelor.

Un pasaj semnificativ despre arhetip ca spirit în contextul distincției pe deplin asumate între spirit, suflet, corp, asumare care nu este străină, se pare, de lectura cărții lui Ludwig Klages *Der Geist als Widersacher der Seele,* menționată în câteva rânduri, conține studiul „Considerații teoretice asupra esenței psihicului", ale cărui ambiții filosofice sunt clar ilustrate de titlu. „Așa cum «psihicul infraroșu», adică sufletul instinctual, biologic, scrie Jung în studiul din 1946, trece treptat în procesele vitale fiziologice și prin aceasta în sistemul condițiilor chimice și fizice, tot astfel «psihicul ultraviolet», adică arhetipul, este un domeniu care, pe de o parte, este lipsit de caracteristicile fiziologiei, iar pe de altă parte, nu poate fi, în fond, considerat nici ca psihic, deși se manifestă psihic... Deși nu cunoaștem vreo formă de existență care să nu fie, pentru noi, mediată psihic, nu toate sunt de natură psihică... Deoarece în-sinele și pentru sinele arhetipurilor ne este necunoscut, ele fiind totuși percepute ca un factor eficient spontan, nu ne rămâne decât să le considerăm, în conformitate cu acțiunea lor principală, drept «spirit»."[32] Să notăm, alături de ideea centrală referitoare la natura spirituală a arhetipului, caracterul ipotetic al acestei idei.

Sensul în care Jung folosește termenul spirit este clarificat în importantul studiu „Contribuții la fenomenologia spiritului în basm", din volumul al IX-lea, dedicat în între-

gime arhetipurilor. Spiritul care se manifestă și ca arhetip (arhetipul spiritului sau sensului) este o realitate autonomă genetic în raport cu materia și psihicul, ceea ce îi conferă un rang ontologic egal cu al acestora: „Nu omul a creat spiritul, ci acesta este premisa creativității sale, cel care face cu putință perseverența, entuziasmul și inspirația. Însă spiritul impregnează atât de puternic ființa umană, încât omul este tentat să creadă că el este creatorul spiritului și că îl controlează. În realitate, fenomenul originar al spiritului se înstăpânește asupra omului, și anume tot așa cum lumea fizică, în aparență obiectul docil al intențiilor umane, limitează libertatea umană în mii de chipuri, devenind obsedantă idee-forță."[33]

Și pentru că ne aflăm la capitolul declarațiilor programatice de ordin filosofic, nu este lipsit de interes modul în care Jung apreciază destinul spiritului și al sufletului în cultura occidentală și orientală. În timp ce în Orient spiritul și-a păstrat semnificația metafizică, de principiu cosmic și de „esență a ființei", în Occident „desacralizarea spiritului s-a impus treptat începând cu Evul Mediu, ceea ce a condus la statutul actual de simplă funcție psihică. Și cum funcțiile psihice sunt supuse influențelor reciproce, ideea condiționării psihice a spiritului s-a impus într-atât, încât spiritul și-a pierdut universalitatea. Interiorizarea spiritului s-a însoțit cu o devalorizare a sufletului, care a devenit ceva personal, subiectiv, neînsemnat, prin urmare, inferior, cu un cuvânt al lui Constantin Noica, „suflețel". În prelungirea ideilor lui Jung, putem considera că subiectivizarea spiritului și devalorizarea sufletului constituie, prin slăbirea reperelor obiective, pe de o parte, și prin disprețuirea singularului, pe de altă parte, două din premisele culturale ale totalitarismului.

Revenind la programul filosofic al lui Jung, nu putem să trecem cu vederea un pasaj foarte reușit ca expresie din „Psihologia transferului"(1946). Aici, inconștientul colectiv

apare ca „spiritul naturii chtonice, care conține imaginile arhetipale ale *Sapientia Dei*“[34]. Suferind de hipertrofia conștiinței produse de cultură, omul european, care este pe cale să-și piardă rădăcinile naturale, se sperie când este confruntat cu chipurile lui Dumnezeu care se ridică din adâncurile mamei telurice.

Tot pe linia asigurării statutului de spirit pentru arhetipuri trebuie reținută grija lui Jung de a evita, în cuprinsul ipotezei lamarkiste despre formarea lor, impurificarea inconștientului colectiv cu elemente nonspirituale: ceea ce se întipărește sub forma moștenirii biologice sunt procesele spirituale ale șirurilor de antecesori, procese care se actualizează la individul contemporan tot ca procese spirituale. „Spiritul ca principiu eficient al masei ereditare constă din suma spiritelor strămoșilor, a taților nevăzuți…“[35]

La argumentele pe care Jung le-a invocat până acum în favoarea ideii că arhetipurile sunt spirit, respectiv universalitatea arhetipurilor și autonomia lor genetică în raport cu sufletul sau corpul, ambele derivate din aprioricitatea arhetipurilor, studiul „Conceptul de inconștient colectiv“ (1936) adaugă încă unul, și anume obiectivitatea arhetipurilor. Inconștientul colectiv este comparat nu numai cu inconștientul personal, ci și cu conștiința. Spre deosebire de ultimele două, care sunt în egală măsură subiective, inconștientul personal nefiind pentru Jung altceva decât o sumă de conținuturi conștiente scufundate în uitare, inconștientul colectiv este suprapersonal și nu datorează nimic experienței individuale. Obiectivitatea sa derivă tocmai din faptul că arhetipurile care-l compun înmagazinează experiențele fundamenale ale speciei umane. Ca și universalitatea, obiectivitatea ahetipurilor este un corolar al aprioricității.

Dacă cititorul care m-a urmărit până aici găsește convingătoare argumentele jungiene, extrase din risipirea unei opere imense, atunci ipoteza pe care am propus-o inițial poate fi considerată confirmată: pentru că se ocupă de

spiritul inconștient, și nu de sufletul inconștient, teoria lui Jung nu este psihologie abisală, ci noologie abisală. Insistența psihanalistului elvețian de a se reclama de la psihologie poate fi rezultatul unei autoînțelegeri greșite sau al temerii de a-și declara deschis apartenența la filosofie, ceea ce l-ar fi expus reproșurilor de neștiințificitate.

Soliditatea premiselor filosofice pe care se sprijină opera lui Jung este ilustrată și de preocuparea sa de a respinge nu numai psihologismul, ci și reducerea psihicului la materie (corp). Voi prezenta, ca și în cazul redării atitudinii jungiene referitoare la autonomia genetică a spiritului, mai întâi declarațiile și apoi argumentele care le susțin, de puține ori ele aflându-se în aceleași studii. Cele mai tranșante afirmații le întâlnim în articolul „Principiile psihoterapiei" din 1935. Pentru că este vorba de declarații programatice, voi reproduce integral pasajul semnificativ. „Sufletul uman nu este nici o problemă psihiatrică, nici una fiziologică și nici măcar una biologică. El este o problemă psihologică. Sufletul constituie un domeniu pentru sine, cu particularitățile sale ireductibile. Esența sufletului nu poate fi derivată din principiile altor domenii ale cunoașterii, fără a violenta natura psihicului. El nu poate fi identificat nici cu creierul, nici cu hormonii, nici cu vreunul din instincte, ci trebuie recunoscut ca un fenomen sui-generis."[36]

Reducționismul materialist este virulent atacat în „Despre energetica sufletului" din 1928. Psihicul nu poate fi considerat o secreție a creierului, așa cum fierea este o secreție a ficatului. De aceea, psihologia care consideră psihicul ca simplu epifenomen ar trebui să se intituleze mai curând fiziologia creierului și să-și limiteze pretențiile la posibilitățile modeste pe care le oferă o astfel de psihofiziologie. Așa cum viața nu poate fi tratată drept un epifenomen al chimiei organice, nici psihicul nu poate fi considerat un epifenomen al creierului, deși este legat de funcționarea acestuia.[37]

Pentru Jung, psihicul este un domeniu median destul de bine delimitat, atât „în jos", față de sfera fiziologică, a instinctului, cât și „în sus", față de sfera spiritului. Psihicul ar începe acolo unde „funcția" se eliberează de condiționările interioare și exterioare și devine disponibilă pentru o utilizare liberă. În partea superioară, psihicul devine spirit când „funcția" se detașează de scopurile instinctuale originare, care-și pierd influența ca motive ale voinței. Nu ar fi vorba de o modificare a naturii energiei (dezacord aluziv, neexplicitat la adresa conceptului freudian de sublimare), ci doar a utilizării sale pentru alte scopuri, independente în raport cu instinctele[38].

Argumentele cele mai convingătoare în favoarea autonomiei genetice și funcționale a psihicului în raport cu corpul sunt furnizate, în opinia lui Jung, de fenomenul „sincronicității" studiat în anii '40–'50, adică al conexiunii cu sens, dar ocazionale, a fenomenelor psihice și fizice. Sincronicitatea face inutil principiul cauzal în explicarea relațiilor dintre psihic și creier și năruie ideea paralelismului psihofizic. Verificarea experimentală a sincronicității este asigurată, după Jung, de cercetările lui Rhine asupra percepțiilor extrasenzoriale. Încercările de a testa capacitatea subiecților de a „ghici" ce anume carte de joc întoarce experimentatorul aflat după un ecran, într-o altă încăpere sau chiar într-un cu totul alt loc, au condus la rezultate surprinzătoare. La 800 de testări pentru fiecare subiect s-au obținut 6,5 reușite la 25 de cărți, ceea ce reprezintă un procent cu 1,5 mai mare decât șansa probabilistică. Cum legătura cauzală era exclusă, pentru că nu s-a putut stabili vreo formă de transmitere de energie, a fost evidențiată importanța stării psihice a subiectului. Emoția provocată de aparenta imposibilitate a sarcinii s-a dovedit decisivă pentru rezultate: „ghicirea" cărților nu este consecința observării acestora, ci a concentrării spre interior, a alterării conștiinței, care face posibil accesul la inconștientul colectiv; odată

activat, acesta are tendința să pătrundă în conștiință și să aducă cu el o cunoaștere preexistentă a fenomenului fizic, ceea ce presupune relativizarea până la anulare a noțiunilor de spațiu și timp, valabile pentru lumea corpurilor fizice, dar inoperante pentru psihicul inconștient.

În afara fenomenelor de telepatie, a unor situații clinice, cum ar fi coincidența, adesea invocată de Jung, a relatării de către o pacientă a visului din noaptea anterioară ședinței în care primea un scarabeu de aur cu pătrunderea în camera de psihoterapie a unei insecte din specia *cetonia aurata,* înrudită cu scarabeul, psihanalistul elvețian caută confirmări ale sincronicității în astrologie sau în tehnicile divinatorii din I. Ging, care concentrează filosofia chineză, conform căreia unitatea naturii, pierdută de filosofia și știința occidentale, explică simultaneitatea semnificativă între un fenomen psihic și unul fizic. Sensul constituie liantul între lumea interioară și lumea exterioară. Cum sincronicitatea atribuie corpurilor proprietăți psihoide, ceea ce o poate transforma într-o a patra categorie alături de spațiu, timp și cauzalitate, ne aflăm în fața celui mai hotărât pas făcut de Jung pe teritoriul filosofiei.[39]

2.1.6. Metapsihologia jungiană

Printre caracteristicile comune în mod constant lui Jung și Freud, dincolo de deosebiri și opoziții, se află și atitudinea ambivalentă față de filosofie în genere și față de ceea ce Jung numea „metafizică", în particular. Ca și Freud, Jung se declară a fi un cercetător animat de cerințele științei, dar asemeni înainte-mergătorului său nu va reuși să reziste tentației metafizicii sau, mai bine spus, metapsihicii.

Dintre declarațiile antimetafizice, extrem de numeroase, voi reproduce doar câteva, neutilizate până acum. Referindu-se în „Aion" (1951) la problema dacă Isus este un simbol al sinelui (*Selbst*) sau sinele este un simbol al lui Iisus,

ceea ce ar deschide porțile spre o realitate metapsihică, Jung își declară ferm apartenența la știință și hotărârea de a nu-i încălca limitele: „Paralela pe care am trasat-o între Cristos și sine nu înseamnă mai mult decât un demers psihologic, așa cum compararea cu peștele reprezintă un demers mitologic. Nu este vorba în nici un caz de un derapaj în metafizică, adică în credință."[40] Cu alte cuvinte, accesul la transcendental, indiferent cum îl numim, psihologic sau noologic, nu presupune accesul la transcendent. Ideea că se poate ajunge la transcendent trecând prin transcendental este eronată și se bazează pe o iluzie psihică: arhetipul pare a fi o realitate metafizică (transcendentă) pentru că se află dincolo de limitele de cuprindere ale conștiinței (îi este transcendent).[41]

Pe de altă parte însă, din momentul în care Jung afirmă că natura arhetipurilor este necunoscută, că nu știm dacă le corespunde altceva într-un plan diferit, nonpsihic, că de fapt nu este vorba de un factor psihic, ci psihoid sau că în *unus mundus* se întâlnesc psihologia și fizica, ne aflăm deja în anticamera metafizicii. Cel mai ilustrativ text este, poate, un pasaj din „Cugetul din perspectivă psihologică": „Natura psihoidă a celui din urmă — a arhetipului — conține mult mai mult decât poate oferi o explicație psihologică. Ea trimite către sfera lui *unus mundus* înspre care se îndreaptă atât psihologia, cât și fizica atomică, producând independent una de alta anumite concepte ajutătoare analoage"[42]. Așa cum fizica nu consideră că lumea, pe care omul o poate percepe doar prin mijloace psihice, este de natură psihică, tot astfel psihologia nu consideră că arhetipuile sunt de natură psihică. „Ea o numește «psihoidă» și este convinsă că ele reprezintă realități transcendente", scrie Jung în 1954.[43]

Cum prin „psihoid", Jung desemnează transcenderea unui domeniu sau, mai bine zis, corespondențe între domenii — psihic-nonpsihic transcendent —, conceptul cheie

pentru metafizica sa este *unus mundus*, de proveniență prenewtoniană. Principalele sale note ar fi, după A. Samuels, B. Shorter și Fl. Plaut, următoarele: a) fiecare strat al existenței se află în relație cu toate celelalte straturi ale existenței; b) se pot stabili corespondențe între operațiile inconștientului colectiv și aspecte ale fizicii subatomice: celor două domenii le sunt proprii interacțiunile rapide și interschimbări ale elementelor implicate; pentru cunoașterea ambelor se operează cu modele și probabilități; c) și fizicienii, nu numai reprezentanții psihologiei analitice, caută în natură o forță subiacentă care să unifice fenomene diverse, cum ar fi electromagnetismul, forțele nucleare și gravitația; d) noțiunea non-einsteiniană de „acțiune la distanță" descrie comportamentul armonios al particulelor subatomice, echivalent cu operațiunile unificatoare ale sinelui.[44]

Și dacă simbolistica alchimiei realizează o unire a psihologiei inconștientului cu microfizica, atunci s-ar putea presupune că materia este aspectul concret al psihicului (inconștientului colectiv), iar arhetipurile s-ar transforma în linii de forță ale întregii lumi, sincronismul părând a confirma această ipoteză[45]. Așa cum Freud a ajuns să deducă întreaga diversitate a lumii vii din înfruntarea celor două instincte metafizice care sunt Erosul și Thanatosul, Jung, mai ambițios, vede arhetipurile ca principiu ultim al întregii lumi.

2.2. Principii și metode pentru cunoașterea spiritului inconștient

Dacă problema relațiilor dintre straturile ființei îl opunea pe antireducționistul Jung unui Freud adesea, deși nu întotdeauna (vezi cazul artei și al științei), reducționist, în privința cunoașterii inconștientului, dezacordurile dintre cei doi corifei ai psihanalizei sunt minime, aproape inexis-

tente. Jung merge pe liniile principale trasate de Freud, adâncindu-le sau extinzându-le aplicabilitatea. Prima lucrare notabilă a lui Jung ilustrează convingător această idee.

„Contribuții la psihologia și patologia așa-numitelor fenomene oculte“ din 1902, este caracteristică atât pentru doctorandul Jung, cât și pentru îndrumătorul lucrării sale, psihiatrul Eugen Bleuler, cel care a introdus în psihiatrie termenul schizofrenie și a încurajat preluarea ideilor psihanalizei la clinica Burgholzi, pe care o conducea. În ceea ce-l privește pe Jung, culegerea de studii prin care debutează oficial în viața științifică, locul central fiind ocupat de „Un caz de somnambulism la o persoană tarată (mediu spiritist)“, se caracterizează, pe de o parte, prin revalorizarea fenomenelor marginalizate de știința oficială, printre care și fenomenele „oculte“, fenomene metamorfozate astfel în importante surse pentru cunoașterea omului, iar pe de altă parte, prin atitudinea științifică față de aceleași fenomene. Iraționalul, pentru că despre fenomene iraționale este vorba, nu este cultivat, exaltat, ci transformat în obiect al unei cunoașteri cât mai riguroase. În studiul amintit câteva rânduri mai sus, interesul se concentrează asupra unor ședințe de spiritism, la care Jung participă și pe care le tratează cu toată seriozitatea, personalitatea multiplă a mediului fiind explicată nu prin intervenția unor spirite din lumea de dincolo, care s-ar fi rostit prin intermediul său, ci prin acțiunea diferitelor sale conținuturi inconștiente.

Inventarea psihanalizei de către Freud avea la bază tocmai modificarea de perspectivă asupra iraționalului, pe care știința oficială a sfârșitului de secol XIX îl disprețuia cognitiv, revalorizate și fructificate pentru o nouă psihologie și antropologie fiind în primul rând simptomul nevrotic și visul. Ultimul a fost numit de Freud calea regală de acces la inconștient, iar analiza viselor a fost utilizată în perioada începuturilor ca principalul mijloc terapeutic și hermeneu-

tic. Jung nu renunță la patologic și oniric ca forme de acces privilegiate la inconștient, dar le adaugă și alte zone tot atât de rău famate pentru spiritul academic al epocii: spiritismul telepatic și alte fenomene ținând de parapsihologie, alchimia, astrologia, religia.

Revalorizarea fenomenelor mai sus enumerate echivalează, de fapt, cu o revalorizare a lumii simbolice prin care se exprimă lumea profundă a omului, respectiv inconștientul colectiv, a cărui demnitate este egală, susține Jung, cu cea a lumii exterioare pe care o exprimă gândirea conceptuală. În timp ce ultima asigură legătura omului cu realitatea fizică sau socială, cea dintâi permite comunicarea omului cu sine, cu propriul inconștient. Gândirea conceptuală presupune efort, „imită" realitatea și urmărește să acționeze asupra ei, pentru a o modifica, în timp ce gândirea simbolică lucrează fără efort, spontan, este orientată spre interior și urmărește să aducă în conștient mesajul inconștientului (colectiv). Raportul de forțe între cele două forme ale gândirii s-a modificat pe parcursul istoriei, începuturile acesteia fiind dominate de gândirea simbolică, pentru ca, pe măsură ce ne apropiem de contemporaneitate, gândirea conceptuală să devină precumpănitoare. Deși astăzi gândirea simbolică s-a refugiat în lumea onirică, în lumea copilului sau a „primitivilor", ea nu este o formă inferioară de gândire, ci o altă formă de gândire, cu altă finalitate și alte mijloace. De buna funcționare a gândirii simbolice depinde supraviețuirea sufletească și spirituală a omului, așa cum de buna funcționare a gândirii conceptuale depinde adaptarea la realitate, adică supraviețuirea sa biologică.[46]

Menționam în rândurile anterioare că Jung a menținut principiul metodologic freudian fundamental pentru orice orientare psihanalitică, al folosirii maladivului ca sursă de cunoaștere pentru sănătatea psihică. Presupoziția sa, pe care Freud o demonstrează, este că între „sănătate" și „boala" psihică deosebirea este doar graduală, nu de natură. Și

în cazul acestui principiu, contribuția lui Jung este de ordinul extinderii aplicabilității sale la perimetrul psihozei, ceea ce-i conferă un caracter și mai tulburător. Fiecare dintre noi este nu doar un nevrotic, ci și un psihotic potențial. Fără să teoretizeze amplu, Jung se mulțumește să constate identitatea sau marea asemănare între motivele culturale care apar în mituri, religie, filosofie, artă și producțiile psihoticilor. De altfel, descoperirea inconștientului colectiv este legată tocmai de activitatea psihiatrică sau psihoterapeutică a lui Jung cu psihoticii. În studiul *Schizofrenia* din 1958, autorul descrie modul în care a ajuns la ideea de inconștient colectiv plecând de la psihotici: „Apariția frecventă în schizofrenie a unor asociații și formațiuni arhaice mi-a dat ideea să mă gândesc la un inconștient care nu constă din conținuturi uitate ale conștiinței, ci dintr-un strat mai profund, cu un caracter universal, asemănător motivelor mitice, definitorii pentru imaginația umană în genere.“[47]

Ceea ce Jung nu spune explicit nici în studiile psihiatrice, nici în altă parte este că teoria noologică despre arhetipurile inconștientului colectiv nu s-ar fi putut edifica doar pe temeiul experienței psihiatrice, oricât de bogată și de bine valorificată ar fi fost. Noologia abisală jungiană a fost posibilă doar pentru că psihiatrul (și psihanalistul) a fost dublat de un remarcabil om de cultură, a cărui anvergură a fost admirată de Mircea Eliade, un alt mare om de cultură. Tocmai fericita coincidență a psihiatrului și a omului de cultură în una și aceeași persoană a făcut posibilă constatarea, verificată apoi în repetate rânduri, că între motivele culturale și aspecte ale materialului psihotic există asemănare esențială sau identitate. Doar pentru că Jung era un remarcabil cunoscător al religiilor a putut să identifice motivele arhetipale care se manifestă aici, după ce le văzuse manifestându-se în cuprinsul psihologiei patologice sau nepatologice. De asemenea, frapantele analogii dintre procesul individuației din psihoterapie (realizarea sinelui

ca arhetip al totalității psihice integrate armonic) și procesele pretins materiale descrise în alchimie nu ar fi putut fi sesizate dacă psihiatrul Jung nu ar fi fost în același timp unul dintre cei mai buni cunoscători din timpul său ai alchimiei.

De altfel, trasarea de paralele culturale între produsele psihicului sănătos sau bolnav și produsele culturii s-a transformat, ulterior descoperirii că toți oamenii au alături de inconștientul personal și un inconștient colectiv, într-o metodă de identificare a elementelor arhetipale dintr-un vis, desen sau simptom etc., numită de Jung „metoda amplificării". Câteva exemple pot oferi o idee mai concretă despre amplificare ca principala metodă jungiană, care înlocuiește freudiana asociere liberă.

Cea mai spectaculoasă și mai invocată ilustrare este delirul unui schizofren pe care Jung îl întâlnește pe holul spitalului, unde, așezat la geam, își înclina capul, alternativ, spre stânga și spre dreapta. Întrebat de Jung ce vede, pacientul i-a răspuns: „Nu se poate să nu vedeți penisul soarelui; când îmi mișc capul încoace și încolo se mișcă și el și astfel se naște vântul."[48] Abia peste patru ani a înțeles Jung sensul delirului pacientului său, atunci când descoperă, într-o carte a filologului Albrecht Dieterich, textul religios intitulat „liturghia lui Mitra", unde este vorba despre zeul soare, tatăl lui Mitra, care era dotat cu un tub, originea vântului.

Pentru a demonstra că nu este vorba de o coincidență întâmplătoare, Jung continuă amplificarea în domeniul picturii. Sunt puse în joc tablouri medievale care reprezintă prin simboluri asemănătoare tema Dumnezeu-soare-penis. Buna-vestire era figurată în acele picturi printr-un porumbel (sau chiar pruncul) care coboară prin tubul care leagă tronul lui Dumnezeu cu trupul Mariei. Cum pacientul era o persoană necultivată, posibilitatea de a fi cunoscut fie „liturghia lui Mitra", fie picturile medievale despre

Buna-vestire era exclusă, ceea ce atestă spontaneitatea fantasmei sale și totodată faptul că delirul său nu se alimenta din singularitatea patologicului, ci dintr-o sursă arhetipală, comună întregii umanități, legată de libido ca energie generală a organismului.

Nici angoasele nocturne ale copiilor și visele corespunzătoare în care mama le apare sub chipul unei vrăjitoare nu provin din vicisitudinile experienței individuale (cu mama reală), ci dintr-un motiv arhetipal — mama rea. Faptul este probat prin compararea viselor respective cu basmul despre Hänsel și Gretel. Respingând interpretarea freudiană realizată din perspectiva inconștientului personal, conform căreia coșmarurile terifiante ale copiilor ar exprima autopedepsirea pentru tendințele incestuoase, Jung afirmă că motivul vrăjitoarei derivă dintr-un fenomen general uman, și anume din tendința mamei, care-și orientează iubirea spre un alt bărbat decât soțul, de a distruge copilul pe care îl are cu acesta. În perioada arhaică a umanității, o astfel de situație conducea de regulă la suprimarea fizică a copilului, ceea ce a determinat întipărirea ei sub forma disponibilității de a reprezenta mama rea sub forma vrăjitoarei devoratoare de copii.[49]

O remarcabilă și extrem de convingătoare amplificare realizează Jung pentru desenele circulare, numite „mandale“, ceea ce înseamnă în sanscrită cerc, produse de psihotici sau de persoane sănătoase aflate în restriște existențială. Pentru aceste desene, a căror paradigmă poate fi considerată „cuadratura cercului“, adică pătratul înscris în cerc sau cercul înscris în pătrat, Jung a găsit corespondențe în culturile asiatice, în mandalele cultice, mult mai complicate în ce privește detaliile, dar identice în esență, folosite ca mijloace ajutătoare în meditație. Și într-un caz și în celălalt, configurarea mandalelor, care constituie simboluri geometrice ale arhetipului sinelui, semnifică activarea acestui arhetip, fie în scopuri defensive, pentru a menține coerența

psihică în fața pericolului de dezintegrare, fie în scopul atingerii desăvârșirii spirituale. Nu întâmplător Dumnezeu este considerat de Jung a fi un simbol al sinelui. Voi reveni pe larg asupra acestei teme când voi trata sinele și simbolurile sale.

Pentru că m-am referit la concepția lui Jung despre relația dintre boală și sănătate psihică, concepție care extinde la psihoze viziunea gradualistă a lui Freud, nu este lipsit de interes să prezint succint și teoria jungiană despre psihogeneza psihozei, care este tot atât de revoluționară ca teoria freudiană despre psihogeneza nevrozei, ambele insistând asupra rolului inconștientului în îmbolnăvirile psihice și implicit asupra autonomiei psihicului în raport cu somaticul. Definind, în 1917, psihoza ca o „stare în care elementele inconștiente au luat locul realității", definiție reluată și explicitată în 1939, în sensul precizării că inconștientul colectiv este cel care izbucnește în conștiință și copleșește eul, pus în imposibilitate să asimileze conținuturi atât de stranii, Jung este primul care scoate Geisteskrankheiten de sub incidența neurologiei și a psihiatriei materialiste[50]. A afirma că orice boală psihică este o boală a creierului, susține Jung în studiul „Conținutul psihozei" din 1908, conduce la sterilitate în cunoaștere, fapt dovedit de descoperirea, încă de la sfârșitul veacului trecut, a unor afecțiuni psihogene funcționale (isteria). De abia dincolo de creier, scrie Jung în același articol, există ceea ce este cu adevărat important pentru psihiatrie, adică sufletul. Halucinațiile și delirul pe care psihiatria epocii le explica monoton ca rezultat al leziunilor creierului sunt atribuite de Jung, în „Despre importanța inconștientului în psihopatologie" (1914), proiectării inconștientului. Pe aceeași linie a insistenței asupra genezei psihice a schizofreniei, Jung completează și corectează ipoteza „toxinei" emisă de Bleuler. Acesta avansase ideea că tulburările psihice ar fi provocate de un factor biochimic, de o „toxină", secretată de anumite organe. După

Jung, accentul ar trebui pus pe factorul psihic, care activează toxina, existentă la toți indivizii.

Un alt capitol mare al metodologiei psihanalitice în genere și al celei jungiene în particular îl constituie determinismul. Și aici Jung merge până la un punct pe urmele lui Freud, pentru ca apoi să-și formuleze poziția proprie, care nu anulează opțiunea freudiană, ci doar o completează. În studiul din 1908 „Teoria lui Freud asupra isteriei", referindu-se la problema asociațiilor, Jung consideră, în manieră freudiană, că șirul asociațiilor pacientului este riguros determinat cauzal în fiecare din elementele sale. După 1912, momentul despărțirii teoretice de Freud, Jung completează perspectiva cauzală, care, dacă devine principiu explicativ universal, conduce la unilateralitate, prin perspectiva teleologică preluată de la Adler. În timp ce perspectiva cauzală vede un fenomen psihic doar din perspectiva trecutului, asemeni lui Freud care deriva prezentul vieții psihice din trecutul dezvoltării psihosexuale, perspectiva finalistă include în ecuația psihică prezentul și mai ales viitorul. „Adăugăm valorii retrospective a simbolului o semnificație prospectivă. Simbolul revelează scopul ascuns al vieții individului", scrie Jung în cuvântul înainte la una din culegerile de texte din scrierile sale publicată în limba engleză.[51]

Perspectiva cauzală este considerată în „Despre energetica sufletului" (1928) ca fiind mecanicistă: evenimentul apare ca rezultat al relaționării unor substanțe neschimbătoare, care-și modifică relația reciprocă după legi fixe; perspectiva teleologică este energetică și înțelege procesul dinspre efect spre cauză, iar accentul cade nu pe substanțe, ci pe relațiile dintre ele.[52] Cele două perspective sunt complementare, doar împreună oferind o imagine cu adevărat cuprinzătoare a vieții psihice: „Atâta timp cât doar cauzalitatea, respectiv dezvoltarea istorică a unui fenomen biologic sau psihic, este cunoscută, fără a se lua în considerare

semnificația sa funcțională sau finală, cunoașterea sa nu este reală."[53]

Modul în care perspectiva cauzală și perspectiva teleologică pot conlucra fructuos pentru înțelegerea unuia și aceluiași fenomen este clar ilustrată prin analiza pe care o face Jung, în *Simboluri ale transformării*, unuia dintre „poemele onirice" produs de Miss Miller, pacientă pe care psihanaliza a făcut-o celebră. Într-o traducere aproximativă, textul poemului este următorul:

„Când cel etern a creat pentru prima dată sunetul
Miriade de urechi s-au născut să-l asculte
Iar în întregul univers s-a auzit un ecou puternic:
Lăudat fie Dumnezeul sunetului!

Când cel etern a făcut pentru prima dată lumina
Miriade de ochi s-au născut s-o vadă
Iar urechile care aud și ochii care văd
Au intonat din nou un cântec puternic:
Lăudat fie Dumnezeul luminii!

Când cel etern a făcut pentru prima dată iubirea
Miriade de inimi s-au născut
Și urechile pline de muzică, ochii plini de lumină
Inimile pline de iubire, toate au cântat:
Lăudat fie Domnul iubirii!"

Punctul de plecare al poemului este impresia afectivă extrem de puternică pe care i-a făcut-o autoarei unul din membrii echipajului vaporului cu care călătorea: într-una din seri, acesta a cântat impresionant în fața echipajului și pasagerilor adunați pe punte. Însă Miss Miller subestimează ecoul pe care-l are asupra sa întâmplarea, îl refulează, așa încât libidoul regresează și atinge imago-ul patern din inconștient. Apoi conținuturile inconștiente

reactivate sunt proiectate în exterior, transformându-se într-un elogiu adus Creatorului. Așadar, *cauza* poemului este refularea impresiei afective iar *scopul său, atins prin proiectare, este negarea unui conflict psihic:* „în locul cântărețului nocturn apare divinitatea, iar în locul iubirii pământești, iubirea divină“[54]. Deși din punct de vedere psihologic scopul — ascunderea conflictului — este atins, valoarea morală a poemului este nulă, chiar dacă nu este exclusă prezența valorii estetice, continuă Jung. Valoarea morală există doar acolo unde conflictul este conștient în toate aspectele sale.

Există un domeniu în care Jung nu pornește de la Freud, pentru ca apoi să-și găsească drumul propriu, ci are o incontestabilă prioritate: experimentul psihologic. Și Freud, înainte de a deveni psihanalist, are o experiență de știință riguroasă în laboratoarele de neurologie. În domeniul psihologiei însă, singurul domeniu pe care-l cunoaște este cel pe care-l întemeiază — psihanaliza. La început, Jung practică experimentul asociațiilor la îndemnul lui Bleuler, care dorea să compare psihoticii și subiecții sănătoși psihic în ce privește modul de a asocia. Ulterior însă, este cuprins de o adevărată pasiune pentru acest experiment, fiind convins că poate deveni o metodă utilă în psihanaliză.

Conceput ca o modalitate de a sonda inconștientul, experimentul asociațiilor, practicat de Jung între 1900 și 1909 la clinica din Burgholzli, se baza pe o listă de cuvinte-stimul la care subiecții trebuiau să răspundă spontan cu acele cuvinte care le treceau prin minte în momentul respectiv. Când cuvântul stimul atingea un complex, reacția subiectului era perturbată în mai multe feluri: prelungirea timpului de reacție, răspuns prin citate (titluri de cărți, pasaje din cărți, cântece), înțelegerea greșită a stimulilor, perseverare (reacția critică nu se manifestă la cuvântul declanșator, ci la cuvântul următor) etc.

De reținut este faptul că termenul „complex", care a făcut o carieră glorioasă în psihanaliză și mai ales în limbajul curent, a fost introdus de Jung în legătură cu experimentul asociațiilor.

Definit ca „totalitatea reprezentărilor inconștiente care se referă la un anumit eveniment accentuat afectiv", complexul are pentru un Jung aflat în plină fază freudiană mai ales conținuturi sexuale. Frecvența ridicată a conținuturilor sexuale ar deriva din importanța primordială pe care o au sexualitatea și iubirea în viața omului. Principala trăsătură a complexului este autonomia: reprezentările care-l alcătuiesc scapă controlului central al eului și pot interfera cu intențiile conștiente ale individului, modificându-le. Complexele sunt omniprezente, subîntind întreaga gândire și activitate a individului și se manifestă în cele mai diverse forme. Nevroza este provocată de complexe cu o deosebită intensitate afectivă. De asemenea, visul nu poate fi înțeles independent de complex, care îl produce. Ulterior, Jung reconsideră viziunea sa despre complex din perspectiva teoriei arhetipului: complexul devine o sumă de imagini și idei cu o tonalitate afectivă comună, grupate în jurul unui nucleu arhetipal.

Fascinat de rezultatele obținute, Jung spera să transforme experimentul asociațiilor într-o metodă complementară asocierii libere elaborate de Freud. Pentru a fi eficientă, metoda asocierii libere presupune, pe de o parte, anumite calități din partea pacientului și terapeutului, care nu întotdeauna sunt întrunite și, pe de altă parte, foarte mult timp. Tocmai aceste deficiențe le suplinește experimentul asociațiilor: el permite identificarea rapidă a complexelor pacientului, indiferent de aptitudinile terapeutului sau analizandului. În studiul: „Psihanaliză și experimentul asociațiilor" Jung indică momentul optim pentru aplicarea metodei asociațiilor, moment care ar consta în fazele preliminare ale psihanalizei. Descoperirea complexelor pacientului înainte de începerea

psihanalizei îl va ghida pe terapeut, ceea ce va scurta durata terapiei și va conduce la rezultate mai bune.

Chiar dacă dezvoltarea ulterioară a psihanalizei nu a confirmat optimismul lui Jung și chiar dacă, treptat, chiar psihanalistul elvețian a renunțat la metoda experimentală a asociațiilor și la orice fel de cercetări experimentale, episodul acesta a lăsat amprente de neșters asupra concepției sale. Cel care, în „Semnificația psihopatologică a experimentului asociațiilor“ din 1906, textul prelegerii inaugurale ținută la Universitatea din Zürich în calitate de *Privatdozent*, pleda în favoarea psihologiei experimentale, de la care se aștepta „salvarea“ psihologiei, și devaloriza psihologia filosofică, cel care, cuprins de o adevărată fervoare experimentalistă, nu va ezita să urmărească fenomenele psihofizice însoțitoare ale experimentului asociațiilor cu ajutorul galvanometrului („Cercetări psihofizice“, 1907) nu va putea, oricât de mult l-ar fi îndepărtat maturitatea de începuturile din tinerețe să renunțe la un aspect esențial al spiritului științific: fidelitatea față de fapte. Declarațiile lui Jung din perioada târzie, în care insistă asupra punctului de plecare empiric al ideilor sale, confirmă această constantă.[55]

O altă contribuție la metodele psihanalizei care-i aparține în exclusivitate lui Jung este „imaginația activă“. Ca și metoda amplificării, imaginația activă este o replică complementară la freudiana asociere liberă. Corelativul său conceptual în terminologia jungiană este „funcția transcendentă“, față de care se raportează ca mijlocul față de scop. Așa cum funcția transcendentă din matematică operează cu numere reale și imaginare, tot astfel funcția transcendentă din noologia abisală jungiană operează cu factori conștienți și inconștienți, scopul urmărit fiind reunirea contrariilor, a conștientului și inconștientului, respectiv integrarea inconștientului în conștient. Confruntarea cu inconștientul ar fi, după Jung, nu numai scopul oricărei psihoterapii de nuan-

ță psihanalitică, ci și, indirect, al tuturor filosofiilor și religiilor. O astfel de intenție este manifestă în special în budismul și filosofia Zen.

Față de alte mijloace de acces la inconștient, cum ar fi visul, actul ratat sau fantasmele spontane, imaginația activă este individualizată prin anumite particularități. Visul este utilizabil mai ales din perspectivă reductivă, dar neproductiv din perspectivă constructivă sau sintetică; actele ratate, prea punctuale, lipsite de un context mai larg, pot fi fructificate tot din perspectivă reductivă (freudiană), fantasmele spontane țin de un context mai amplu și au conținuturi importante, dar capacitatea de-a le produce, prin îndepărtarea atenției critice, este rară. În terapie se apelează la imaginația activă atunci când lipsesc fantasmele spontane sau visele.

Participarea *activă* a pacientului la producerea de material inconștient pe această cale constă în concentrarea deliberată asupra punctului de plecare, care poate fi o stare afectivă, o imagine, un eveniment. Când starea afectivă este o depresie sau o dispoziție negativă, fără motiv aparent, pacientul nu trebuie să cedeze tentației de a o refula, ci să o mențină în atenție, să se scufunde în ea. O altă contribuție activă a pacientului este de a circumscrie asocierea în limitele afectului inițial. În sfârșit, în al treilea rând, rolul activ al analizandului se concretizează și în notarea în scris a tuturor fantasmelor, eventual în desenarea lor. Prin producerea de material fantasmatic, pe cât se poate exhaustiv, în marginea punctului de plecare se realizează un început de colaborare între conștient și inconștient. De la punerea față în față în faza de început, se ajunge în faza finală la sintetizarea contrariilor prin intermediul travaliului eului.

Imaginația activă nu este un procedeu lipsit de pericole. În cel mai bun caz, eșecul se reduce la ineficiență, pacientul rămânând prins în cercul propriilor complexe, incapabil

de detașare și confruntare cu inconștientul. Alteori, imaginația activă este de-a dreptul dăunătoare: dacă încărcătura afectivă a conținuturilor inconștiente este foarte puternică, eul poate fi copleșit, ceea ce duce la un fel de psihoză experimentală.[56]

2.3. În lumea spiritului inconștient

Dacă incursiunea în inconștientul personal, descris de Freud și Adler, poate fi echivalată cu o coborâre în infern, cunoașterea inconștientului colectiv descoperit de Jung corespunde unei călătorii pe o altă planetă. Inconștientul personal, format, în cea mai mare parte, din conținuturi respinse de conștient datorită naturii lor anticulturale, este repugnant. Aici se acumulează, ca într-un portret al lui Dorian Gray interior, tot ceea ce este negativ în om: tendințele incestuoase și paricide (matricide), pe care fiecare le trăiește între 3–6 ani în cadrul complexului Oedip, tendințele parțiale sau perverse pe care sexualitatea infantilă le etalează încă înaintea vârstei de trei ani (voaiorism, exhibiționism, masochism, sadism), înclinațiile spre inversiune sexuală (homosexualitate), voința de putere în forme asociale, eșecurile tentativelor de autoafirmare (complexele de inferioritate), într-un cuvânt egoismul funciar al fiecăruia.

Inconștientul colectiv, care concentrează experiența speciei, respectiv conținuturi care nu au fost niciodată în conștiința individului, este straniu. Priveliștea pe care o oferă celui care se afundă în noologia lui Jung este asemănătoare unei imagini selenare, marțiene sau, poate, celei a vieții de pe o planetă din alt sistem solar, nedescoperite încă. Nu numai forme de relief nemaivăzute de ochiul pământeanului, ci și forme de viață ciudate, și totuși antropomorfe, ca în filmele de science-fiction, vom întâlni aici.

2.3.1. Caracteristicile arhetipurilor — o încercare de sinteză

Impresia globală de stranietate este rezultanta însumării anumitor caracteristici ale arhetipurilor, deosebitoare în raport cu inconștientul personal. În paragrafele anterioare m-am oprit îndelung asupra naturii de a priori formal a arhetipurilor, din care decurg universalitatea și obiectivitatea lor, precum și asupra faptului că acest a priori este împlântat în biologicul uman, ceea ce îl opune pe Jung atât lui Kant, cât și lui Freud, ambii adepți ai ideii despre opoziția ireductibilă dintre natură și cultură. Reprezentant al ideii continuității dintre natură și cultură (spirit) — natura conține spirit —, Jung avansează o cu totul altă valorizare a inconștientului (colectiv). În timp ce pentru Freud inconștientul (personal), în calitate de depozitar al reziduurilor naturii repudiate de cultură este patogen, generator de conflicte nevrotice prin opoziția pe care o face dimensiunii culturale a personalității, pentru Jung inconștientul (colectiv) este sanogen în virtutea naturii sale spirituale. Arhetipurile, ca elemente ale inconștientului colectiv, sunt creatoare de cultură sau, cum spune psihanalistul elvețian, „stratul germinal creator". În viziunea lui Jung, nevroza nu este produsă de un conflict între spiritul inconștient (arhetipuri) și spiritul conștient, conflict de neconceput, având în vedere identitatea lor esențială, ci de absența din conștient a arhetipurilor și a experienței pe care o înmagazinează. Hipertrofia conștiinței, caracteristică europeanului modern, are, pe lângă beneficiul controlului asupra stihiilor naturii din om, dezavantajul îndepărtării de rădăcinile naturale ale spiritului uman. Semnificativ în acest sens este faptul că omul apelează la înțelepciunea ancestrală încorporată în arhetipuri în momentele de restriște existențială, în care spiritul conștient nu-i poate oferi nici o soluție.

Constelarea arhetipurilor în situații de criză colectivă este remarcabil ilustrată de Jung în studiul „Un mit modern“, dedicat mitului farfuriilor zburătoare. Considerarea apariției OZN-urilor drept mit indică de la început faptul că este vorba aici de proiectarea unor conținuturi inconștiente, și nu de un fenomen fizic. În bună tradiție psihanalitică, Jung interpretează „zvonul vizionar“ despre farfuriile zburătoare apelând la metoda interpretării viselor. Forma rotundă sau ovală a farfuriilor zburătoare constituie punctul de plecare al interpretării, configurații circulare sau ovale fiind frecvente și în vise sau viziuni. Ipoteza jungiană este că avem de-a face cu mandale sau simboluri ale totalității. Asemenea simboluri prezintă „într-o formă intuitivă un gând care nu a fost gândit conștient și care se află doar potențial, adică într-o formă neintuitivă în inconștient, și capătă intuitivitate abia în procesul conștientizării“[57]. „Gândul“ inconștient exprimat prin mandalele farfuriilor zburătoare este cel presupus de arhetipul sinelui (arhetipul totalității psihice integrate armonic). Față de exterior, totalitatea psihică reprezintă o formă de apărare, iar față de interior, o modalitate de a sintetiza contrariile. „În măsura în care corpurile rotunde și luminoase care apar pe cer sunt considerate viziuni, scrie Jung în studiul amintit, interpretarea lor ca imagini arhetipale este de neevitat. Ele sunt manifestări ale totalității, a căror formă rotundă simplă simbolizează acel arhetip care joacă un rol decisiv în unirea contrariilor în aparență de neîmpăcat, exprimând foarte clar o compensare a sfâșierii vremurilor noastre.“[58]

Contradicțiile secolului XX, față de care inconștientul colectiv reacționează prin constelarea arhetipului sinelui, sunt de o gravitate extremă, periclitând însăși existența umanității. Principala contradicție este, după Jung, împărțirea lumii în două lagăre dușmane, lagărul capitalist și lagărul comunist, a căror confruntare armată, în condițiile existenței bombei atomice, poate pune capăt civilizației actuale. De

asemenea, Jung sesizează și pericolul suprapopulării, aflat în 1958, când este scris studiul despre OZN, într-o fază incipientă. Aș putea adăuga la acestea pericolul ecologic ajuns în câteva decenii la extremă acutizare, ceea ce ar explica, poate, perenitatea mitului farfuriilor zburătoare în condițiile dispariției scindării lumii în comunism și capitalism.

Faptul că simbolurile sinelui îmbracă o formă tehnică și nu una religioasă, cum s-ar fi întâmplat în secolele trecute, trebuie pus pe seama adaptabilității simbolurilor arhetipale la spiritul vremii, adaptabilitate care asigură o mai bună receptare a mesajului inconștientului. Dacă în evul zborurilor spațiale, arhetipul sinelui ar fi fost simbolizat prin figurile religioase ale unor epoci revolute, atunci omul contemporan, pentru care Dumnezeu este mort, ar fi respins „soluția“ venită din inconștient: „Este caracteristic pentru timpul nostru că arhetipurile îmbracă o formă profană, chiar tehnică, spre deosebire de întruchipările din trecut, scopul fiind evitarea unei personificări mitologice. Ceea ce este tehnic este acceptat fără dificultate de omul modern. Ideea nepopulară a unei intervenții divine devine mai acceptabilă prin posibilitatea unei călătorii spațiale.“[59]

Dintre notele arhetipurilor nu poate lipsi nici incognoscibilitatea. Asemenea lucrului în sine, inconștientul nu este accesibil omului în mod direct, ci întotdeauna indirect, prin intermediul reprezentărilor simbolice. Acest fapt creează tentația și pericolul de a nu mai distinge între arhetipul în sine și manifestările sale simbolice: „Reprezentările arhetipale, care ne mijlocesc accesul la inconștient, nu trebuie confundate cu arhetipul în sine. Ele sunt configurații multiplu variate, care trimit la o formă fundamentală neintuitivă.“[60] Relația dintre arhetip și reprezentările sale simbolice poate fi ilustrată tot prin arhetipul sinelui, căruia Jung i-a acordat o importanță deosebită în perioada maturității teoretice, de unde și bogăția de informații. Nu numi Cristos, Buddha, Shiva îl simbolizează, ci și mandalele culturale sau

individuale, la rândul lor infinit variate, precum și *lapis* al alchimiștilor. De aceea, cunoștințele pe care le avem despre arhetipuri în temeiul reprezentărilor simbolice sunt parțiale, nesigure, simple aproximări.

Pentru că arhetipurile nu sunt doar gând, ci și sentiment, ceea ce le deosebește radical de categoriile kantiene, incompatibile cu orice fel de sentiment (în *Critica rațiunii practice,* sentimentul moral nu precedă, ci succedă acțiunea morală, fiind provocat de aceasta), le revine și atributul numinozității. Prin termenul preluat de la Rudolf Otto, Jung desemnează intensitatea forței de atracție pe care arhetipurile o exercită asupra eului individului, forță de atracție care este uneori copleșitoare. Jung o compară cu forța instinctului, admițând însă că puterea arhetipului poate fi mai mare, îngrădind forța instinctului. Dintre personalitățile istorice care au trăit experiența numinozității arhetipurilor, Jung îl amintește pe călugărul medieval elvețian Klaus. Canonizat în 1947 de către Papa Pius al XII-lea și transformat în sfântul protector al Elveției, Bruder Klaus a avut o viziune atât de copleșitoare a lui Dumnezeu (simbol al arhetipului sinelui), încât și-a petrecut tot restul vieții pentru a o prelucra psihic.

Independența inconștientului colectiv este o altă particularitate asupra căreia Jung revine în mod repetat. Deși m-am referit la această temă în primul subcapitol dedicat premiselor filosofice ale operei jungiene, o reiau aici, în alt context, în intenția de a prezenta cât mai complet structura pe care o alcătuiesc notele arhetipurilor. Deși arhetipurile sunt aspectul psihic al structurii creierului, Jung le afirmă independența în raport cu somaticul. Cititorul interesat de litera acestor afirmații le poate revedea în subcapitolul 2.1.5 *Spirit, suflet, corp.* În ce mă privește, consider că întrucât Jung nu găsește, dincolo de declarații, o soluție pentru relația psihic-somatic (creier), afirmațiile sale rămân contradictorii. Și n-ar fi exclus ca asemenea contradicții să pro-

vină din înfruntarea dintre înclinațiile opuse ale spiritului său: înclinația spre filosofie și înclinația spre știință.

Declarația despre independența inconștientului colectiv vizează în special relația cu psihicul conștient. Ca orice reprezentant al orientărilor abisale, Jung respinge ideea, caracteristică tradiționalei psihologii a conștiinței, despre suveranitatea conștientului: nu numai că există un psihic inconștient, alături de psihicul conștient, dar primul este primordial în raport cu cel de-al doilea. Inconștientul colectiv, care nu datorează nimic experienței individului în ontogeneză, este paradigmatic, în special pentru independența genetică față de conștient. Cum Jung nu ezită să utilizeze imagini, când dificultățile teoretice sunt considerabile, relația dintre conștient și inconștient este prezentată cu ajutorul metaforei casei. Etajul superior al clădirii psihicului omului modern datează din secolul al XIX-lea; parterul a fost construit în secolul al XVI-lea; cărămizile provin de la o construcție din secolul al XI-lea ; dacă vom coborî în pivniță, vom descoperi temelii romane; în sfârșit, sub pivniță se află o peșteră astupată, cu unelte din piatră și resturi de oase de animale. Europeanul modern locuiește la etajul superior, percepe vag vechimea etajelor de dedesubt, iar de peștera de la subsol, care susține întreg edificiul, n-are habar[61].

O notă oarecum surprinzătoare a arhetipurilor, dată fiind natura lor spirituală, este ambivalența axiologică. Ne-am fi așteptat ca „mumele" culturii, cum numește Jung arhetipurile, cu un termen goethean, să fie exclusiv pozitive. Psihanalistul elvețian ne contrariază așteptarea afirmând ambiguitatea arhetipurilor, fără să încerce explicarea constatării sale. Reversul negativ al arhetipurilor devine vizibil mai ales la nivelul psihologiei colective: „Conținutul inconștientului colectiv, arhetipurile despre care este vorba în cazul fenomenelor psihice de masă sunt întotdeauna bipolare, ceea ce înseamnă că au o latură pozitivă și una negativă. Manifestarea unui arhetip creează întotdeauna o

situație critică, neputându-se ști de la început încotro se va îndrepta. Direcția depinde de atitudinea conștiinței. Manifestarea colectivă a arhetipurilor presupune marele pericol al mișcărilor de masă, care nu ajung la catastrofă doar când există o majoritate aptă de a controla efectul arhetipului."[62] Cum în Germania premergătoare accederii lui Hitler la putere n-a existat o astfel de majoritate, „constelarea" arhetipului etnic al germanilor — Wotan — a condus la distrugerea sa.

Admiterea arhetipurilor regionale (etnice) alături de arhetipurile general-umane i-a permis lui Jung să se apropie de fenomenele contemporane cu instrumente teoretice mai rafinate. Un astfel de arhetip este și Wotan sau *furor teutonicus*, arhetipul germanilor. În studiul *Wotan* din 1936, Jung îl prezintă în felul următor: „Wotan este o însușire fundamentală a sufletului german, un factor sufletesc irațional, un ciclon care înlătură presiunea factorilor culturali" și, ceva mai departe, „Germania este o țară a catastrofelor spirituale, unde anumiți factori naturali trăiesc doar într-o pace aparentă cu rațiunea care stăpânește lumea"[63]. S-ar părea, dacă scoatem definiția jungiană din context, că arhetipul germanilor este unul negativ. Dar Wotan nu este doar un arhetip al furiei, al nebuniei distrugătoare, ci și al intuiției inspiratoare, al cultivării prin scris și al cunoașterii anticipative a destinului ca și zeul care-l simbolizează.

S-ar părea că evenimentele premergătoare, dar mai ales cele succesive primului război mondial au contribuit decisiv la trezirea lui Wotan din somnolența latenței în inconștientul colectiv. În visele pacienților germani analizați de Jung după războiul din 1914–1918 apăreau frecvent simboluri mitologice care trimiteau la primitivitate, violență, forțele întunericului. Neînțelese, acele simboluri au contribuit la formarea unei mase și a unei psihoze de masă, numite hitlerism și fascism. În asemenea circumstanțe, conducător devine acela la care opoziția față de forțele întunericului

este extrem de redusă și voința de putere extrem de intensă, datorită existenței unui acut sentiment de inferioritate. După Jung, iraționalitatea național-socialismului este mai bine explicată de iraționalitatea (latura negativă) a arhetipului germanilor, decât de factorii economici, politici, sociali și de reflexul lor în conștiință.

În plan individual, rolul terapeutului jungian este tocmai de a fructifica, pentru conștientul pacientului, ceea ce este bun, valoros, viu în arhetip și de a reduce până la dispariție posibilitatea ca dimensiunea negativă a arhetipului să pună stăpânire pe eu.

Latura negativă a arhetipului se manifestă nu numai în viața socială, ci și în produsele culturale, ceea ce este mult mai puțin nociv. Arhetipul spiritului, simbolizat în basm prin figura bătrânului are, ca orice arhetip, pe lângă latura pozitivă, luminoasă, și o latură negativă mai mult sau mai puțin evidentă. Uneori bătrânul apare ca „omuleț", ca pitic, ceea ce indică, chiar prin dimensiunile sale, o diminuare. Într-un basm balcanic, diminuarea vizează facultatea sa esențială (clarviziunea), bătrânul pierzându-și un ochi, care i-a fost scos de forțele răului. Basmul siberian „Bătrânul cu o singură jumătate" ni-l înfățișează pe bătrân ca pe un moșneag cu o singură mână, cu un singur picior și cu un singur ochi. Cealaltă jumătate, invizibilă, acționează ca un ucigaș care vrea să-l suprime pe erou. Așa cum șamanul nu este doar vindecător, ci și otrăvitor, bătrânul nu este doar întruchiparea binelui, ci și a răului. În basmul siberian „Câinii creatorului", natura de spirit rău a bătrânului ne este indicată de faptul că se hrănește cu carne de om. Într-un alt basm balcanic, bătrânul îi dă reginei fără copii să mănânce un măr și devine, conform înțelegerii, nașul copilului care se naște. Copilul este foarte rău, îi bate pe toți ceilalți copii și omoară vitele păstorilor. Aici, bătrânul își manifestă dubla natură, benefică și malefică, ultima oglindindu-se în violența pretimpurie a tânărului la a cărui naștere a contribuit.

Ambivalența bătrânului, care-l apropie de zâne, o regăsim și în cazul binecunoscutei figuri a lui Merlin[64].

O altă ambiguitate a arhetipurilor, constă în coexistența caracterului creator și a caracterului conservator. Pătrunderea din inconștientul colectiv în conștient a unor elemente care lipsesc dă conținut activității fanteziei creatoare: „Astfel, inconștientul colectiv poate fi considerat drept factor creator, chiar ca îndrăzneț înnoitor; totuși, în același timp, el este o redută a conservatorismului. Recunosc că această concepție este paradoxală, însă lucrurile așa stau. Omul este paradoxal și acest fapt nu poate fi modificat“[65]. Conservatorismul se alimentează din aceeași sursă a moștenirii filogenetice, reprezentând partea caducă a experienței speciei în raport cu situații sociale noi. Și este inevitabil ca anumite structuri mentale și comportamentale înnăscute să-și piardă adaptabilitatea în condițiile unui progres cultural extrem de rapid.

Cercetătorii în domeniul etologiei, de care Jung este atât de aproape, au sesizat și ei că o bună parte a disfuncțiilor societății contemporane derivă din discrepanța între ritmul extrem de lent al dezvoltării biologice și ritmul extrem de rapid al dezvoltării culturale. În această categorie intră în primul rând transformarea agresivității în distructivitate, a unui mijloc de conservare a speciei într-un mijloc de distrugere a speciei: conservatorismul adaptărilor filogenetice le metamorfozează în dezadaptări în condițiile culturii contemporane. Astfel, apariția armelor artificiale, cu variantele lor actuale, extrem de sofisticate, care își ating ținta fără ca acela care le declanșează acțiunea să-și poată vedea victimele, scot din joc inhibițiile biologice ale agresivității umane, menite de natură a o împiedica să se transforme în distructivitate. De asemenea, apariția marilor aglomerări umane, a „societății anonime”, în special în marele oraș, augmentează agresivitatea umană, care ia adesea aspecte distructive, pentru că face cu neputință cunoașterea reci-

procă a tuturor membrilor colectivității, inevitabilă în comunitățile mici, care au modelat codul genetic uman în planul comportamentului.[66]

Constatarea caracterului neadaptat al unor arhetipuri sau al anumitor aspecte ale acestora la cultura și civilizația contemporane impune ideea necesității de a le corecta. Jung o formulează în studiul „Prezent și viitor" din 1957. Rolul corector revine cunoașterii conștiente: „Cunoașterea umană constă în mod esențial în adaptarea permanentă a formelor de reprezentare, care ne sunt date originar și care au nevoie de modificări, deoarece ele corespund unor forme de viață arhaice, și nu unui mediu modificat."[67] Dacă dorim să beneficiem în continuare de aportul indispensabil al vieții instinctuale, atunci trebuie să o menținem sub controlul eului conștient care, fără a o reprima în totalitate, selectează ce este adaptat cerințelor lumii contemporane. Un arhetip a cărui fascinație poate fi, așa cum arată experiența ultimei jumătăți de secol, nefastă, este arhetipul comunismului. El corespunde, cum, pe bună dreptate, arată Jung, unui stil de viață primitiv, caracteristic grupului arhaic. „El aduce cu sine o conducere arbitrară, ca un corelat indispensabil, fapt care poate fi trecut cu vederea doar cu ajutorul unor preconcepții raționcinante, proprii spiritului barbar."[68]

2.3.2. *Un inventar al arhetipurilor tipice și atipice*

Deși Jung își declară nemulțumirea față de parcimonia filosofilor în ce privește numărul arhetipurilor, afirmând că acesta este mult mai mare, în opera sa vom regăsi aceeași parcimonie. Doar un număr relativ redus de arhetipuri sunt menționate — arhetipul matern sau mama ca arhetip, arhetipul patern sau tatăl ca arhetip, arhetipul infans sau copilul ca arhetip, persona, umbra, anima, animus, arhetipul renașterii, arhetiplul spiritului, trickster, Wotan, sinele, comunismul. Și mai puține beneficiază de tratări satisfăcătoare prin

profunzime și coerență: sinele, arhetipul spiritului, arhetipul infans, anima. Această situație nu trebuie considerată doar ca expresia unei contradicții, ci și ca o limită inevitabilă pentru un deschizător de drum.

Mai semnificativ pentru teoria arhetipurilor este faptul că arhetipurile menționate sau analizate de Jung pot fi categorisite diferit, ceea ce ridică întrebarea dacă și arhetipurile atipice fac, de fapt, parte din clasa arhetipurilor. Criteriul de diferențiere, nu poate fi altul decât definiția arhetipului cu care Jung operează de-a lungul întregii opere, și anume aceea de *pattern of behavior*, de forță interioară de ordinul predispoziției instinctuale, cu valențe spirituale. Corespund definiției doar arhetipurile care descriu o experiență a speciei transmisă ereditar: arhetipul matern, arhetipul patern, arhetipul infans, anima, animus, arhetipul renașterii, comunismul ca arhetip, precum și arhetipurile regionale sau etnice, de tipul arhetipului germanilor (Wotan), cristalizare și transmitere tot a unei ancestrale experiențe colective, dar particulare.

2.3.2.1. Arhetipuri sau existențiale?

Clar atipice sunt arhetipurile persona și umbra care se apropie considerabil de existențialele trecute în revistă de Heidegger în *Sein und Zeit*. Primul aspect care frapează este însăși denumirea. În timp ce în cazul celorlalte arhetipuri termenul desemnează direct sensul lor, persona, care înseamnă mască, și umbra sunt termeni-metaforă, care sugerează mai mult decât indică. Faptul ar putea semnala gradul mai mare de nesiguranță al lui Jung, aflat oricum în prima linie a confruntării cu necunoscutul.

Definiția pe care o dă umbrei în „Despre psihologia inconștientului" reeditat de mai multe ori după 1912, data primei apariții, ediția ultimă, din 1942, încorporând toate modificările pe care concepția sa le-a suferit între timp, ne poate deconcerta, dacă avem în minte accepția cel mai des

întâlnită în lucrările jungiene, și anume aceea de moștenire filogenetică: „Prin umbră înțeleg partea «negativă» a personalității, adică suma însușirilor ascunse, dezavantajoase, a funcțiilor insuficient dezvoltate și a conținuturilor inconștientului personal.“[69] Cea mai flagrantă contradicție în raport cu definiția amintită ar fi provocată de transformarea inconștientului personal în dimensiune a inconștientului colectiv! Pe de altă parte, Jung manifestă o preocupare insistentă în a distinge inconștientul personal de inconștientul colectiv. A le confunda ar echivala cu o prăbușire a întregului său edificiu teoretic.

De fapt, nu este vorba de o inconsecvență gravă de ordinul contradicției stridente, ci de o modificare netematizată a definiției arhetipului. Locul universalității conferite de o predispoziție instinctuală de tip formal, pe care individul o găsește în sine înaintea oricărei experiențe este luat de o universalitate derivată dintr-o situație etern repetabilă, dintr-o experiență prin care orice individ trebuie să treacă în măsura în care trăiește în cultură. Fiecare dintre noi va avea inconștient personal, adică o sumă de conținuturi aflate și menținute sub pragul conștiinței, conținuturi care reprezintă părți ale naturii umane neacceptate cultural. O cultură poate fi mai restrictivă în ce privește agresivitatea, producând indivizi pacifici, în timp ce o altă cultură, care are nevoie de războinici, o poate tolera și stimula. În nici o cultură însă, agresivitatea nu se manifestă în afara unor reglementări. În orice cultură, indivizii vor avea în umbra lor un cuantum de agresivitate refulată. Tot astfel, în orice cultură umbra indivizilor va conține elemente de sexualitate neacceptată. De asemenea, ține de condiția umană ca anumite potențialități ale individului să rămână nedezvoltate, doar câteva găsindu-și realizarea în circumstanțe determinate. Astfel de constante nu se transmsit ereditar, ci sunt recreate în fiecare destin individual. Avem, fără îndoială, de-a face mai curând cu un „existențial“ în formularea

lui Heidegger[70], cu o particularitate a formei de ființare umane (*Seinscharakter des Daseins*). Existențialele, cum ar fi faptul de a fi în lume, faptul de a fi o ființă întru moarte, necesitatea de a munci, la care putem adăuga și umbra, nu dau seama doar de dimensiunea biologică a omului, ci de unitatea indestructibilă a naturii și culturii din ființa sa. Cu alte cuvinte, notele arhetipale ale umbrei — universalitatea, caracterul formal —, în absența transmiterii ereditare, o transformă într-un arhetip sui-generis, numit în filosofia existenței „existențial". Dacă ducem lectura interferentă până la capăt, am putea spune, la fel de bine, că existențialele heideggeriene sunt arhetipuri, că, de pildă, faptul de a fi aruncat în lume (*Geworfenheit*) este o situație eternă, care își pune amprenta în mod inevitabil asupra oricărei personalități.

Fiind o realitate interioară de tip arhetipal, umbra va fi, în anumite condiții, mai ales când eul este nesigur, amenințat, proiectată în exterior. În planul vieții cotidiene, proiectarea umbrei se realizează asupra unei persoane din proximitate, care printr-o anumită particularitate facilitează preluarea laturii negative a celuilalt. În plan cultural, principala întruchipare simbolică a umbrei este diavolul, așa cum Dumnezeu este întruchiparea simbolică a arhetipului sinelui. O altă întruchipare culturală a umbrei este figura *Trickster*-ului (engleză) sau *Schelm*-ului (germană), a bufonului sau nebunului de curte, căreia în cultura română îi corespunde Păcală. După Jung, în acest simbol se reunesc aspectul individual al umbrei și aspectul colectiv (formele primitive sau revolute, dar remanente ale conștiinței umane). În psihanaliza jungiană, confruntarea cu umbra constituie una din etapele inițiale cele mai importante, al cărei scop este de a-i distruge, prin conștientizare, forța coercitivă asupra individului.

Pentru persona propun cititorului două interpretări — una filosofică și una etologică. Dar ce este persona? Cel mai

bun răspuns la această întrebare este, poate, sintagma „arhetip social", folosită uneori de Jung. Foarte sugestivă pentru sensul personei este denumirea sa: originar, persona înseamnă mască și indică rolul pe care trebuie să-l joace actorul purtător. Asemeni actorului antic, orice individ trebuie să joace mai multe roluri sociale, așa încât persona este o parte din psihicul colectiv suprapusă peste psihicul individual: „ea nu este decât o formațiune de compromis între individ și societate, ca răspuns la problema luminii sub care primul trebuie să apară în fața celei de-a doua. Unul a dobândit un renume, a obținut un titlu, își asumă o sarcină care-l reprezintă..."[71]

După A. Samuels, B. Shorter și F. Plaut, autorii *Dicționarului critic al psihologiei analitice jungiene*, persona este un arhetip datorită universalității și necesității sale. Ca și umbra, persona va fi întâlnită la orice individ uman, deoarece „în orice societate este nevoie de un mijloc de a facilita relații și schimburi", adică de un set de elemente comune, care să asigure comunicarea între indivizi. La fel ca umbra, persona se dobândește pe parcursul existenței individuale, este inconștientă, dar nu ține de inconștientul personal, ci de cel colectiv. Fiecare individ este purtător de mai multe măști sociale: el împărtășește caracteristicile generale (fizice, psihice, culturale) ale vârstei sale, ale sexului său, ale profesiei sale sau ale statutului său social. Considerând persona ca pe o fațadă și contestându-i în acest fel realitatea, Jung afirmă implicit că factorul biologic lipsește din persona, ceea ce o pune în proximitatea existențialelor. De altfel, Heidegger a și descris în *Sein und Zeit* existențialul „das Man", tradus creator de Constantin Noica prin „ființa anonimă". Asemeni personei, ființa anonimă este inevitabilă și ubicuitară: „ființa anonimă este un existențial și aparține ca fenomen originar alcătuirii pozitive a ființei-aici (*Dasein*)"[72].

Compararea a două pasaje din „Despre psihologia inconștientului" a lui Jung și *Sein und Zeit* de Heidegger pune

în evidență înrudirea ideatică dintre ele. Iată mai întâi textul psihanalistului: „Însă, așa cum arată numele, persona nu este decât o mască, prin care, în același timp, se disimulează o parte a psihicului colectiv din care este alcătuită și se dă iluzia individualității; o mască din care se naște gândul referitor la sine și la ceilalți că ar fi individualități, când de fapt este vorba de roluri prin care se exprimă date și imperative ale psihicului colectiv“[73]. Aceeași ambiguitate a individualului și supraindividualului caracterizează și ființa anonimă a lui Heidegger: „Fiecare este celălalt și nici unul el însuși. Ființa anonimă, prin care putem răspunde la întrebarea referitoare la *cine-le* ființei-aici cotidiene, este nici unul, căruia îi este livrată orice ființă-aici aflată în interrelație.“[73] (Sublinierile îi aparțin filosofului german). Dacă am urmări mai departe paralela, am constata că personei i se potrivesc caracteristici ale ființe anonime, cum ar fi mediocritatea (*Durchschnittlichkeit*), nivelarea (*Einebnung*) și lipsirea de responsabilitate.

Interpretarea biologică (etologică) ar reda personei sensul plin de arhetip, adăugându-i dimensiunea transmiterii genetice. Descoperind că o bună parte din socialitatea omului este alcătuită, ca și la animalele sociale, din „adaptări filogenetice“, adică din comportamente comandate de codul genetic, etologii au oferit premisele regândirii originare a personei. Valori esențiale ale societății, cum ar fi respectul pentru viața celuilalt, altruismul, loialitatea și „iubirea aproapelui“, precum și sentimentele morale de tipul milei își au rădăcinile în inhibițiile înnăscute ale agresivității, comune tuturor ființelor sociale. Dacă înțelegem persona ca suma comportamentelor sociale înnăscute ale omului, pe care le are în comun cu restul lumii vii, realizăm și o altă particularitate a arhetipului în sens tare, și anume aceea de a transcende umanul. Numai că interpretarea etologică anulează caracterul de fațadă și de irealitate al personei, conferindu-i participare deplină, esențială, la umanitatea omului.

Deși prin sine, persona nu este nici patologică, nici falsă, scopul psihanalizei jungiene este de a asigura o detașare de persona. Ca o terapie menită să deblocheze procesul individuației, care urmărește realizarea totalității psihice integrate armonic, a sintezei dintre conștient și inconștient, psihanaliza își propune să elibereze sinele de persona, ceea ce nu înseamnă o rupere a individului de îndatoririle sale sociale, ci doar evitarea pierderii individului în social.

2.3.2.2. Arhetipuri neîncadrabile

A treia categorie de arhetipuri, alături de arhetipurile tipice și atipice, o formează arhetipurile neîncadrabile. În această situație se află arhetipul spiritului și sinele. Spiritul ca arhetip nu poate fi situat nici printre arhetipurile în sens tare, pentru că îi lipsește transmiterea ereditară, și nici printre arhetipurile-existențiale, pentru că nu corespunde unor situații umane fundamentale, așa cum se întâmplă cu umbra și persona. Mai curând, arhetipul spiritului sau sensului ar putea exprima un principiu metapsihic. În ceea ce-l privește pe Jung, după ce, în preambulul remarcabilului studiu „Contribuții la fenomenologia spiritului în basm“, trece în revistă concepțiile esențiale despre spirit, precum și toate accepțiile termenului, cu evidenta intenție de a epuiza subiectul, tranșează problema circumscriind-o psihologiei și înregistrându-i natura arhetipală: „Fenomenul psihic al spiritului indică fără dubii natura sa arhetipală; cu alte cuvinte, fenomenul numit spirit se bazează pe existența unei imagini originare autonome, prezentă inconștient în mod universal în zestrea psihică a omului.“[74] Absența oricărei interogații în legătură cu arhetipul spiritului poate fi pusă pe seama empirismului jungian, care se limitează la constatarea și analiza unui fapt.

Faptele invocate de Jung, sunt colectate pe căile accesibile psihanalistului și prelucrate, în sensul stabilirii caracterului arhetipal, cu ajutorul metodei amplificării. Arhetipul

spiritului este activat în situații care necesită clarviziune, înțelegere, sfat bun, hotărâre și plan de acțiune, iar individul nu dispune de ele. Manifestarea arhetipului în diverse planuri compensează deficiența spirituală prin conținuturile care lipsesc. Un important domeniu de manifestare al arhetipului spiritului îl constituie visul. În general, enunțurile, acțiunile, tendințele, opiniile, cărora nu li se poate refuza caracterul spiritual, emană, în vis, de la o figură paternă. Uneori este doar o voce fără purtător fizic. Cea mai frecventă simbolizare a factorului spirit este figura bărbatului bătrân — „bătrânul înțelept". Ca exemplu, Jung citează visul unui tânăr despre magicianul alb și magicianul negru. Trebuie reținut că visul nu este produs nici sub influența personală a lui Jung, nici sub impresia lecturii operei sale, ceea ce îi conferă autenticitate. Din punct de vedere al onirologiei jungiene, visul pe care-l voi reproduce în continuare este un „vis mare" sau arhetipal.

Visătorului, student la teologie aflat în criză de credință, i se comunică în vis, datorită constelării arhetipului spiritului, sensul adevăratei credințe. În primele secvențe, visătorul se află în fața unei figuri preoțești de înaltă ținută, numită „magicianul alb, deși purta o lungă haină neagră, care tocmai încheia un discurs prin cuvintele: Și pentru aceasta am nevoie de ajutorul magicianului negru". De îndată în încăpere a pătruns un alt bătrân — „magicianul negru" — îmbrăcat într-un veșmânt alb, tot atât de frumos și impunător ca magicianul alb. Magicianul negru dorea să-i vorbească magicianului alb, dar ezita din cauza prezenței tânărului. Magicianul alb l-a încurjat prin cuvintele: „vorbește, este un inocent". Atunci magicianul negru a început să povestească modul ciudat în care găsise cheia pierdută a paradisului, cu care nu știa ce să facă. Solicitarea adresată magicianului alb era tocmai de a-i comunica secretul cheii.

Strania poveste a magicianului negru a început în momentul în care regele din țara sa își căuta un mormânt

potrivit. Întâmplător, slujitorii săi au dezgropat un vechi sarcofag în care se aflau resturile pământești ale unei fecioare. Regele a deschis sarcofagul, a aruncat osemintele și a poruncit ca sarcofagul să fie reîngropat pentru a putea fi folosit ulterior. În contact cu lumina zilei, osemintele s-au prefăcut într-un cal negru care a fugit. Magicianul negru l-a urmărit în deșert și, după multe peripeții, a găsit cheia paradisului.

Compensarea realizată de vis este indirectă: nu i se comunică visătorului ce anume trebuie să facă pentru a-și risipi nesiguranța legată de viitoarea profesie; în schimb, i se indică drumul care duce la experiența religioasă originară, drum care presupune trăirea nesiguranței judecății morale, derutantei întrepătrunderi a binelui și răului, a inevitabilei înlănțuiri a vinei, suferinței și mântuirii.

Principalul material amplificatoriu este extras din basme. Și aici, manifestarea simbolică predominantă este bătrânul care își face apariția ori de câte ori eroul se află într-o situație aparent fără ieșire. Ca gând personificat, bătrânul aduce soluția, pe care eroul, din motive interne sau externe, n-o poate găsi. Personajul principal al unui basm estonian, un orfan persecutat, pierde una din vacile cu care se afla la păscut și, de frica pedepsei, fuge în lume. Ajunge astfel într-o situație fără speranță. Fără hrană și adăpost, cade într-un somn adânc. Se trezește în timp ce un bătrân îl hrănea. Acesta îl întreabă cine este și unde se duce, declanșând astfel un fel de anamneză, care-i mobilizează toate forțele personalității. După ce îi conștientizează faptul că nu se mai poate întoarce și că nu se poate baza pe ajutorul cuiva, îi dă sfatul cel bun și gratuit: va trebui să meargă spre est și peste șapte ani va ajunge la muntele cel mare, care, prin înălțime și masivitate, simbolizează personalitatea matură.

După Jung, caracteristicile spirituale ale comportamentului bătrânului documentează faptul că simbolizează arhetipul spiritului. Mai întâi, este vorba despre viziunea de

ansamblu asupra situației pe care o transmite eroului, copleșit de evenimente și capabil doar de o cunoaștere limitată. De asemenea, bătrânul este deținătorul judecății critice. Prințul cel tânăr dintr-un basm caucazian va putea moșteni regatul de la tatăl său numai dacă va construi o biserică perfectă. Când biserica este gata, apare un bătrân care, lăudând-o, semnalează totodată o imperfecțiune: fundația este strâmbă. La semnalările bătrânului biserica mai este dărâmată de încă două ori, până când atinge cu adevărat perfecțiunea. Pe lângă calitățile care țin de cunoaștere, intuiție, reflexie, înțelepciune, spirit critic, bătrânul întruchipează și importante calități morale, cum ar fi bunăvoință și generozitate, care îi completează și potențează spiritualitatea.

Pentru a demonstra că bătrânul este un simbol arhetipal nu este suficientă documentarea spiritualității sale, ci este necesară și o ilustrare a relațiilor sale cu inconștientul. Basmele oferă și în această privință un material bogat, fructificat cu brio de Jung. Într-un basm rusesc, apartenența bătrânului la lumea inconștientului este indicată prin faptul că e numit „rege al pădurii". Însă inconștientul este adesea simbolizat prin pădure. Așadar, bătrânul ar fi un fel de rege al inconștientului. Un alt indiciu al apartenenței sale la inconștient constă în plasarea casei sale în zona subpământeană. Regele pădurii este slujit de naiade, care sunt zeități ale apelor. Inconștientul este simbolizat nu numai prin pădure, ci și prin apă. În sfârșit, apariția bătrânului ca pitic constituie o altă probă a relației sale cu inconștientul, întrucât acestuia îi este proprie tendința de diminutivare. Într-un basm elvețian, fiul de țăran îl întâlnește pe bătrân sub forma unui omuleț de fier. În alte basme, bătrânul apare ca un omuleț bătrân și prietenos. Astfel de omuleți nu sunt apanajul basmului, ci apar și în viziunile contemporanilor. Două din victimele unui grav accident de mină au relatat, odată ajunși la suprafață, că au avut viziunea comună a

unui omuleț cu glugă, care a ieșit din crăpăturile stâncii, traversând-o și aruncându-i într-o spaimă cumplită. După Jung, tendința de diminutivare ar deriva din nesiguranța spațiului la nivel inconștient, ceea ce ar explica și tendința contrară, aceea de a produce creaturi uriașe.

Arhetipul spiritului poate lua nu numai întruchipări umane, ci și teriomorfe (animale), ceea ce pune întrebarea când se apelează la asemenea simboluri. Astfel de simbolizări arată, după Jung, că funcțiile și conținuturile respective se află încă în domeniul extrauman, ținând fie de demonicul suprauman, fie de animalicul subuman. Animalele din basme care vin în ajutorul personajului principal sunt astfel de simbolizări teriomorfe ale arhetipului spiritului. Argumentul invocat de Jung în sprijinul acestei idei este comportamentul animalelor benefice, identic cu comportamentul bătrânului. Într-un basm german intitulat „Prințesa din pom", tânărul, care o caută pe prințesă, întâlnește un lup care-i vorbește asemeni bătrânului: „Nu te teme și spune unde te duci". La despărțire, lupul, asemeni bătrânului, îi dă un mijloc (un fir de păr din blana sa) cu ajutorul căruia îl poate chema ori de câte ori este nevoie.

Celălalt arhetip neîncadrabil, arhetipul sinelui, a acaparat preocupările teoretice ale lui Jung în cea de-a doua parte a vieții sale, fiind considerat arhetipul central. Pentru că este arhetipul totalității psihice integrate, sinele pare singurul arhetip care ține într-adevăr de psihic, mai ales că Jung îl consideră un concept empiric. Asemenea constatări îl vor fi condus pe psihanalistul elvețian spre concluzia că și unitatea psihicului a produs un arhetip. Însă, în măsura în care unul din simbolurile cele mai importante ale sinelui este Dumnezeu, ne putem întreba dacă nu cumva sinele reprezintă cea mai clară deschidere spre metafizic. Asemeni lui Dumnezeu, sinele este nu numai totalitatea, ci și centrul totalității. Decizia în privința faptului dacă acest arhetip descrie relația omului cu sufletul și spiritul său ca întreg sau

cu Dumnezeu nu o găsim în opera lui Jung. În schimb vom găsi o descriere a celor mai diverse manifestări ale sinelui, de la simbolurile geometrice (mandale) până la impulsul autorealizării resimțit de fiecare. Realizarea, întotdeauna parțială, a sinelui dă conținut procesului infinit al individuației, prin care individul devine ceea ce este. Autorealizarea, ca dialog perpetuu între eu și sine, presupune de fapt sinteza dintre conștient și inconștient, integrarea inconștientului în conștient, ceea ce constituie scopul oricărui demers psihanalitic.

2.3.2.3. Câteva arhetipuri tipice

Pentru că până acum am prezentat doar arhetipurile atipice și neîncadrabile, trebuie să pun în discuție și arhetipurile care corespund definirii jungiene a arhetipului ca moștenire filogenetică. Anima este unul dintre arhetipurile cele mai bine conturate teoretic, fără a înceta să fie problematic. Ca o primă particularitate este de semnalat caracterul regional: anima este un arhetip exclusiv masculin, așa cum animus, pandantul său, este un arhetip exclusiv feminin. Jung subliniază apăsat, în definiția pe care li-o dă, nu numai că avansează un concept empiric, care nu are de a face cu *anima rationalis* a filosofilor, dar și că este „un arhetip natural, … un apriori de dispoziții, reacții, impulsuri…, un element vital, în spatele conștiinței…“[75] Explicitat în studiul „Despre arhetip cu o specială considerare a conceptului de anima“, faptul de a fi un concept empiric așază anima pe același plan cu conceptul artropode. Ca și acesta urmărește doar să subsumeze unui nume un grup de trăsături înrudite sau analoage, fără nici o preconcepție teologică sau filosofică.

Naturalitatea animei, relația sa cu biologicul, presupune două aspecte, reciproc incongruente, care formează două straturi de profunzimi diferite, a căror eterogenitate pare a nu fi fost sesizată de Jung. Stratul propriu-zis arhetipal

provine din întipărirea în inconștientul colectiv al bărbatului, datorită interacțiunii etern repetabile cu femeia, a imaginii acesteia. „Există o imagine colectivă moștenită a femeii în inconștientul bărbatului, cu ajutorul căreia percepe esența femeii“, scrie Jung în studiul sintetic „Relațiile dintre eu și inconștient“[76]. Celălalt strat legat de biologic al animei nu ține de înconștientul colectiv, ci de inconștientul personal. Cum personalitatea oricărui bărbat conține și elemente feminine, pe care însă nu le acceptă, refulându-le, anima este, în egală măsură, și feminitatea refulată a bărbatului, datorită faptului că genele sale feminine au întotdeauna un reflex psihic. Acest al doilea strat al animei amintește de conceptul adlerian de „protest viril“, definitoriu pentru psihologia feminină, dar prezent și în psihologia masculină, a cărei esență constă în combaterea trăsăturilor feminine și cultivarea trăsăturilor masculine.

În sfârșit, un al treilea strat al animei rezultă din interacțiunile curente ale bărbatului cu femeia, în cadrul experienței individuale, și nu mai aparține inconștientului colectiv sau personal, ci preconștientului. Deși ultimele două straturi nu concordă cu ideea de *a priori* filogenetic, anima își merită numele de arhetip prin nucleul format de primul strat care încorporează experiențele ancestrale ale bărbatului cu femeia.

Ca orice arhetip, anima se manifestă simbolic în viața curentă, dar și în cultură. Dintre proiecțiile culturale cele mai cunoscute, să reținem, împreună cu Jung, întrupările mitologice de tipul sirenelor, meluzinelor, zânelor, naiadelor, ielelor, precum și personaje feminine binecunoscute, cum ar fi Afrodita, Elena din Troia, Maria, Beatrice.

Animus este un reflex al animei în oglinda psihismului feminin inconștient. Deși Jung, ca și Freud, nu a acordat suficientă atenție sufletului feminin, conceptul de animus fiind doar schițat, îl putem reconstitui după modelul animei. Animus va avea, deci, un nucleu filogenetic, în care se

concentrează experiența arhaică a femeii cu bărbatul și care facilitează surprinderea esenței bărbatului. Peste acest strat, care permite plasarea animusului printre arhetipurile în sens tare, se suprapune stratul format din refularea masculinității femeii, strat care ține de inconștientul personal, precum și stratul preconștient, mult mai superficial, al experiențelor individuale ale femeii cu bărbatul. Așa cum anima nu trebuie confundată cu sufletul în ansamblul său, nici animus nu trebuie substituit logosului. Animus nu este decât judecată de ordin inferior, simplă opinie preconcepută — prejudecată. Logosul în schimb, care exprimă spiritul bărbatului, pune în evidență caracterul universal, claritatea conștiinței și raționalitatea bărbatului. Dacă în dezinteresul față de animus și în distincția dintre animus și logos se concretizează misogismul lui Jung este o întrebare care ar putea forma obiectul unei alte cercetări.

Că motivul copilului are în spate un arhetip demonstrează Jung în studiul „Contribuții la psihologia arhetipului infans" din 1940. Caracterul arhetipal al motivului este stabilit prin metoda amplificării, adică prin găsirea de corespondențe culturale pentru fenomene ale psihicului sănătos și bolnav. Mărturii istorice atestă apariția motivului copilului ca viziune spontană. Din îndepărtatul Ev Mediu, filosoful mistic german Meister Eckhart ne vorbește despre viziunea sa a „băiatului nud", iar călugărul Eustachius despre visul său în care, de asemenea, apare motivul copilului. Și în povestirile englezești despre stafii am găsi indicii despre astfel de viziuni. „Radient boy" (copilul strălucitor), care apărea în preajma unor ruine romane, atestă existența viziunilor în discuție.

Foarte frecventă este apariția motivului copilului în psihopatologie. La psihotici el apare în forme delirante, așa cum se întâmplă în cazul președintelui Schreber, unde homunculii vin în cete pentru a-l chinui. În visele sau fantasmele nevroticilor aflați în psihoterapie, apariția motivului

copilului este extrem de clară și semnificativă, exprimând procesul de maturizare, declanșat de analiza inconștientului. În vise, motivul copilului apare ca fiu, fiică, tânăr sau fecioară, ca fiul regelui sau al vrăjitoarei, dar și sub forma unor animale subpământene. Un caz special al manifestării motivului copilului este „lucrul prețios greu de dobândit", denominare globală care subsumează simboluri ca piatra prețioasă, perlă, floare, oul de aur etc.

Cum același motiv apare constant în cultură — este vorba de „zeul copil" din mitologie, despre elfii (genii ale văzduhului) din folclorul păgân, despre Mercurius renăscut într-o formă perfectă, ca *filius sapientiae* sau ca *infans noster*, din alchimie sau despre Faust, din Faust II, transformat după moarte în copil și admis sub această formă în corul copiilor fericiți —, Jung conchide că este vorba de un motiv arhetipal. Dar parcă pentru a ne surprinde din nou, nu mai acordă atenție surselor arhetipului *infans* care ar fi putut fi relația eternă dintre adulți și copii, ocupându-se de sensul său, care este total diferit de așteptările modelate de definiția standard a arhetipurilor.

La ideea că „motivul copilului reprezintă aspectul preconștient al sufletului colectiv", Jung ajunge cu ajutorul a ceea ce el numește „fenomenologie specială" și care se apropie considerabil de demersul fenomenologic din filosofie. Înainte de toate, copilul este părăsit, expus, periclitat. Toate aceste trăsături descriu un fenomen psihic de natură creatoare, cu un conținut necunoscut, nou, care atrage și respinge în același timp conștiința. Dar copilul, ca simbol al unui conținut nou, este amenințat cu distrugerea nu numai din partea conștiinței, ci și din partea inconștientului, care are oroare de vid și are tendința de a-și înghiți din nou produsele.

În al doilea rând, miturile în care apare motivul copilului ne pun în fața unei situații paradoxale: pe de o parte, copilul este livrat unor forțe extrem de puternice, mereu în

pericol de a fi aneantizat, iar pe de altă parte dispune de forțe care depășesc cu mult posibilitățile umane. Copilul este neînsemnat dar totodată dispune de puteri divine. Forța irezistibilă a copilului, simbolizează, după Jung, acele forțe vitale aflate dincolo de sfera conștiinței, căi și posibilități pe care conștiința în unilateralitatea sa nu le întrevede. În ultimă instanță, motivul copilului exprimă tendința cea mai puternică a oricărui individ, și anume tendința de a se autorealiza. Faptele miraculoase ale copilului trimit la impulsul constrângător al realizării de sine. Aici ca și în trăsătura următoare, simbolul copilului exprimă atât arhetipul *infans*, cât și arhetipul sinelui. Sau poate că sinele se manifestă intermediar prin arhetipul *infans*?

Hermafroditismul copilului, caracteristică întâlnită la majoritatea zeilor cosmogonici, traduce simbolic „unirea contrariilor celor mai evidente", ceea ce ar putea crea impresia că motivul copilului introduce o stare regresivă, în măsura în care sufletul primitiv nu cunoștea diferențierea. Este vorba însă, ne asigură Jung, de o tendință prospectivă, care reunește contrariile ulterior momentului separării lor.

Extrem de interesantă este cea de-a patra trăsătură a motivului copilului, care nu este doar început, ci și sfârșit. Așadar, copilul ca simbol arhetipal trimite nu numai la ființa preconștientă, la starea aurorală a începuturilor vieții, ci și la ființa postconștientă, care este o anticipare prin analogie a stării de după moarte. Și în acest sens regăsim, crede Jung, totalitatea psihicului care depășește conștiința atât spre infrapsihic, cât și spre suprapsihic. Cu această remarcă înregistrăm încă o fandare a lui Jung în direcția metafizicii, a cărei atracție este cu greu reprimată.

Din familia arhetipurilor tipice fac parte atât arhetipul matern, cât și arhetipul patern. Primului, Jung îi dedică un studiu amplu: „Aspectele psihologice ale arhetipului matern". Că aici este vorba de o dimensiune filogenetică rezultă din inversarea perspectivei freudiene. În psihanaliza

lui Freud, complexul matern provenea din relația copilului cu mama personală. Pentru Jung, forța ieșită din comun a complexului matern nu poate fi explicată prin persoana unui om obișnuit, cum este mama fiecăruia, oricât de important ar fi rolul pe care-l joacă, ci prin existența unui arhetip, care este proiectat asupra mamei personale: „nu de la mama personală emană toate acele influențe asupra psihicului copilului descrise de literatură, ci mai curând de la arhetipul care-i dă acesteia un fundal mitologic și totodată autoritate, ba chiar numinozitate“[77]. Așadar relația filogenetică cu mama, întipărită sub forma arhetipului matern prevalează la Jung asupra relației ontogenetice.

Simbolurile arhetipului matern redau în forme diferite aspectele maternității: autoritatea magică a femininului, înțelepciunea și înălțimea spirituală de dincolo de intelect, bunătatea, suportivitatea, capacitatea de a hrăni, locul transformărilor magice, al renașterii dar și latura întunecată, ascunsă, prăpastia, lumea de dincolo, ceea ce înghite, seduce și otrăvește, ceea ce înspăimântă și nu poate fi evitat. Simbolurile pot fi mai apropiate sau mai îndepărtate de unul sau altul din aspectele menționate: de la femei obișnuite, care populează visele, la zeițe (Demeter și Kora), sau mama lui Dumnezeu. Aspectul procreativ apare simbolizat prin ogor, grădină, stâncă, peșteră, copac, izvor, prin recipiente sau animalul folositor. Aspectul protector este redat simbolic prin biserică, universitate, oraș, țară, cer, pământ, mare. De asemenea, paradisul, împărăția lui Dumnezeu, Ierusalismul ceresc simbolizează mama ca punct de pornire și veșnică reîntoarcere, obiect al unei nostalgii de nedepășit.

Tratarea mai sumară, în „Importanța tatălui pentru destinul individului“ (1949, ultima variantă, definitivă), a arhetipului patern nu aduce elemente ideatice noi. Doar materialul psihologic concret este diferit. Și în acest caz accentul cade asupra forței uriașe a complexului patern,

care nu poate proveni de la tatăl real, de cele mai multe ori, o personalitate banală: „În spatele tatălui se află arhetipul tatălui și tocmai în această formă preexistentă rezidă forța imaginii paterne, asemănătoare cu forța care determină pasărea să migreze; în ambele cazuri, forța nu vine de la individ, ci de la șirul strămoșilor."[78]

2.4. Simbolul — vehicul al arhetipurilor

Dacă este adevărat că cercetarea simbolului a fost o temă privilegiată a secolului al XX-lea, atunci, neîndoielnic, psihanaliza a contribuit decisiv la această situație. Deoarece manifestarea inconștientului în planul conștientului este indirectă, simbolică, transformarea inconștientului în obiect pentru cunoaștere presupune o activitate de decriptare a simbolului. Freud, ca întemeietor al psihanalizei, deși a deschis principalele direcții de studiu, inclusiv pe aceea dedicată simbolurilor arhetipale, s-a cantonat în perimetrul simbolurilor inconștientului personal, al simbolurilor cu valoare individuală și nu a elaborat o teorie coerentă a simbolului.

Psihanaliza jungiană a dezvoltat o teorie amplă a simbolului, a acordat atenție aproape exclusivă simbolurilor arhetipale, care trimit la inconștientul colectiv și s-a dezvoltat în bună măsură prin critica exercitată la adresa simbologiei freudiene. Axul concepției lui Jung este distincția dintre simbol și semn. O pondere mai redusă revine distincției dintre simbol și alegorie, pe care o voi folosi ca introducere la restul teoriei. „Alegoria este pentru noi o explicitare a unui gând prin imagini", scrie Jung în „Despre psihologia Dementia Praecox", „în timp ce simbolurile sunt doar asociații secundare, neclare, la un gând pe care mai mult îl ascund decât să-l lămurească"[79]. Notele esențiale ale simbolului, decelate prin studiul inconștientului colectiv,

sunt aici abia schițate, ajungând la explicitare și claritate deplină abia prin distingerea simbolului de semn.

Față de semn, care este o formă de exprimare prescurtată, convențională și trimite la ceva cunoscut, simbolul reprezintă o formă de exprimare nedeterminată, plurivocă, având ca denotat ceva necunoscut, sau, cum afirmă Jung, simbolul este o expresie antropomorfă pentru un conținut suprauman, pe care reușește să-l redea doar incomplet. Ne reține atenția mai întâi opoziția între caracterul prescurtat și convențional al semnului și nedeterminarea și plurivocitatea simbolului, opoziție care necesită explicitări. Funcționalitatea semnului se concretizează atât în caracterul său prescurtat, ilustrată, de pildă, prin alăturarea de inițiale folosită pentru a denumi Organizația Națiunilor Unite, cât și în caracterul său adesea imagistic, care nu exclude concizia, ci o presupune, așa cum se întâmplă cu semnele de circulație. Prescurtarea sau alegerea imaginilor indică inconfundabil că stabilirea semnelor este rezultatul activității conștiinței; utilizarea lor depinde de un acord sau de o convenție. De asemenea, denotatul ține și el de nivelul conștient al activității mentale: pe deplin cunoscut, este comunicat într-o formă comodă și eficientă cu ajutorul semnului.

În schimb, toate notele simbolului, în accepție jungiană, trimit la inconștientul colectiv. Arhetipurile nu numai că nu se află în prezent în conștientul individului, dar ca achiziție a speciei, nu au fost niciodată conștiente. Din acest fapt derivă în primul rând caracterul plurivoc al simbolului care contrastează cu univocitatea semnului. Conștientul nu deține conținutul simbolizat, ceea ce ne conduce spre ideea dezvoltată de Jung în studiile târzii dedicate simbolului, că simbolizarea propriu-zisă se produce, de asemenea, sub pragul conștiinței. În timp ce semnul este elaborat conștient, inventat, simbolul nu poate fi inventat de către conștient, fiind un „produs natural": „Așa cum am arătat deja, simbolurile nu pot fi inventate și, ori de câte ori apar, nu sunt

produse de intenția conștientă și de alegerea voluntară."[80] Dacă acestea intervin, atunci rezultatul va fi un semn și nu un simbol, adaugă Jung. De aici decurge, ca o consecință imediată, problema simbolului legitim. Poziția raționalistă în simbolologie, conform căreia între simbol și simbolizat nu există o relație necesară, orice putând simboliza orice, este, după Jung, de nesusținut. Simbolul legitim este doar acela care exprimă raporturile structurale neschimbătoare ale inconștientului. Audiența simbolului este seismograful care indică autenticitatea sa: o audiență extrem de extinsă, cum este cea a creștinismului, indică fără dubii calitatea sa de simbol arhetipal.

Plurivocitatea sau complexitatea de sens a simbolului constă într-o suprapunere de sensuri, dintre care doar unul este arhetipal. Astfel, simbolul „pâine și vin", prezent și în religia creștină, constă din următoarele straturi: la suprafață, sensul de produse agricole; imediat după aceea, sensul de produse ale unei pregătiri speciale (pâine din grâu, vin din struguri); în al treilea rând, sensul de expresie a performanței psihice (efort, hărnicie, răbdare, dăruire) și a forței vitale umane în genere, în sfârșit, sensul de manifestare mana sau a zeului vegetației.[81]

Ubicuitatea simbolului, invocată de Jung în scrierile sale târzii, se referă la faptul că manifestarea simbolului nu se limitează la anumite domenii, cum ar fi visul, ci poate fi regăsită în orice domeniu. Există gânduri, acțiuni și situații, precum și obiecte simbolice. Din multitudinea de simboluri (individuale și colective) se disting prin importanță simbolurile inconștientului colectiv, păstrate în primul rând în forme religioase. De altfel, Jung consideră, spre deosebire de Schiller, că nu arta este păstrătoarea privilegiată a simbolurilor, ci religia.

O particularitate asupra căreia Jung insistă în mod deosebit este orientarea prospectivă a simbolului. Așa cum motivul copilului nu trimite spre nediferențierea începuturi-

lor, ci spre o unificare ulterioară diferențierii, tot astfel hermafroditul, în pofida aspectului său monstruos, a devenit, încă de pe trepte timpurii ale culturii, un simbol al depășirii conflictelor, ceea ce ar explica, în viziunea lui Jung, longevitatea sa.

În sfârșit, ca loc de întâlnire a conștientului și inconștientului, simbolul arhetipal este apt de o dezvoltare a sensurilor printr-o prelucrare culturală. Astfel, arborele filosofic — simbol al sinelui aflat în procesul realizării sale (individuație) — „a cunoscut, asemeni tuturor simbolurilor arhetipale, o anumită dezvoltare în timp, care l-a îndepărtat considerabil de sensul originar, al arborelui șamanic"[82]. Sensurile cele mai frecvente sunt: creștere, viață, dezvoltare fizică și psihică, maternitate (sprijin, umbră, acoperiș), durată (înrădăcinarea), vârstă, personalitate, moarte, renaștere.

Înainte de a prezenta critica jungiană la adresa concepției lui Freud despre simbol, trebuie trecute în revistă încă două aspecte importante ale simbolologiei lui Jung. Primul ține de problema premiselor simbolizării. În esență, susține psihanalistul elvețian, simbolizarea devine posibilă datorită întâlnirii dintre necunoscutul din om (inconștientul) și necunoscutul din obiectele lumii exterioare omului. Ultimul permite proiectarea inconștientului în obiecte, așa încât acestea devin mai mult decât ceea ce sunt în sine. Cea mai bună ilustrare pentru acest proces este alchimia, în care era vorba mai puțin de chimie, cât de psihologie, alchimiștii proiectându-și inconștientul în materialele pe care le prelucrau.

Cel de-al doilea se referă la utilitatea simbolurilor. Fiind vorba despre simboluri ale inconștientului colectiv, care aduc în conștient conținuturi complet necunoscute individului, utilitatea lor este diferită de cea a simbolurilor individuale, care exprimă inconștientul personal. În timp ce ultimele ascund anumite conținuturi și trebuie deconstruite pentru a le permite acestora accesul în conștient, primele

vizează comunicarea dintre inconștientul colectiv și conștient, fiind eficiente și în absența interpretării lor. Așa se întâmplă, de pildă, cu simbolurile arhetipului matern. Când libidoul întâlnește un obstacol exterior, regresiunea spre anii copilăriei și reactivarea relației cu mama devin inevitabile. Însă ceea ce pentru copil era ceva natural și util, reprezintă pentru adult un pericol sufletesc — incestul. Cum sensului regresiv al libidoului i se opune tabuul incestului, libidoul este canalizat spre simbolurile materne produse de inconștient. Astfel, orientarea libidoului redevine progresivă și accede la trepte de conștiență superioare. Finalitatea procesului este evidentă când mama este simbolizată prin oraș sau biserică: în timp ce dependența infantilă de mamă reprezintă o limitație paralizantă pentru adult, legătura cu orașul plasează individul pe orbita vieții comunitare și îi permite să ducă o existență utilă[83].

2.4.1. Relația Freud-Jung sau contradicția unilaterală

Deoarece critica simbolologiei freudiene este o parte a criticii freudismului realizată de Jung, o voi prezenta într-un cadru mai cuprinzător, de care nu poate fi separată fără consecințe dăunătoare înțelegerii corecte a relației dintre cele două orientări abisale. Mai ales că în mediile culturale românești s-a încetățenit, pe fondul unei informări incomplete și denaturate (perioada comunistă), ideea că psihologia analitică sau a complexelor marchează o ruptură totală față de psihanaliza freudiană. Critica interpretării freudiene a simbolului ca fiind semiotică, nu simbolică, ține de o viziune mai largă despre inconștient, care, alături de inconștientul personal admite un inconștient colectiv, suprapersonal. Relativizarea importanței simbolismului sexual în psihanaliza jungiană derivă dintr-o nouă viziune asupra libidoului, considerabil diferită de cea freudiană. În sfârșit, critica abordării freudiene a simbolului oniric este

fundamentată de onirologia jungiană, care se alimentează atât din teoria inconștientului colectiv, cât și din noua perspectivă asupra libidoului.

Rolul decisiv jucat de Freud pentru opera și viața lui Jung se reflectă nu numai în recunoașterile ultimului, ci și în dezicerile sale. Efortul de delimitare față de Freud, reluat de Jung în diferite forme până în ultima parte a vieții, demonstrează indubitabil influența teoretică uriașă exercitată asupra sa de întemeietorul psihanalizei. Studiile reunite în volumul al IV-lea al ediției Walter sub titlul „Freud și psihanaliza", studii scrise între 1906 și 1955, au în comun prezența referirilor explicite la ideile și opera lui Freud. Însumând mai mult de 400 de pagini, volumul documentează copleșitor faptul că relația cu Freud l-a preocupat pe Jung în toate etapele vieții sale. Pentru cei mai sceptici dintre cititori, voi reproduce câteva dintre declarațiile edificatoare de adeziune la freudism ale lui Jung din primii ani de activitate. În „Diagnoza psihologică a stării de fapt" (1905), Jung afirmă că cercetările sale experimentale se bazează pe principiile „genialei psihanalize" dezvoltate de Freud. De asemenea, în cuvântul de mulțumire rostit cu ocazia primirii titlului de doctor al Universității Clark din Statele Unite ale Americii (1909), Jung își declară fără rezerve filiația freudiană: „Opera mea este identică cu mișcarea științifică inaugurată de profesorul Freud, al cărui elev am onoarea să fiu."

Atât timp cât pentru Jung, ca și pentru Freud, a existat doar inconștientul personal, această perioadă întinzându-se până în jurul lui 1912, nu s-a pus nici problema unei critici a teoriei freudiene a simbolului. Împreună cu Breuer și Freud, Jung considera simbolul nevrotic ca pe un simbol al conflictului psihic inconștient. Însă o dată cu descoperirea nivelului colectiv al inconștientului, a acelor elemente ale lumii interioare, care n-au fost niciodată în conștient, Jung dă o nouă definiție a simbolului, pe care am prezentat-o câteva pagini mai înainte, și reconsideră din noua

perspectivă simbolologia freudiană. Ceea ce Freud considera a fi simbol devine pentru discipolul său transformat în disident, simplu semn, deoarece complexele inconștiente provenite din conflictele primei copilări (inconștientul personal) s-au aflat cândva în conștient.

Un rol decisiv în apariția unei noi simbolologii psihanalitice a fost jucat de modificarea atitudinii lui Jung față de problema sexualității, atât de importantă pentru Freud, încât acceptarea ideii despre etiologia sexuală a nevrozelor condiționa apartenența la psihanaliză. De la acceptare totală și entuziastă, Jung a evoluat spre restrângerea importanței factorului sexual în îmbolnăvirile nevrotice și viața psihică a omului sănătos. Niciodată însă, Jung nu a contestat rolul jucat de sexualitate în viața omului sănătos sau bolnav.

Pentru prima poziție este concludent studiul „Teoria lui Freud despre isterie. O replică la critica lui Aschaffenburg" din 1906. Aschaffenburg, un autor aproape uitat, care mai supraviețuiește cultural datorită scrierilor psihanalistului elvețian, punea în discuție teza lui Freud referitoare la etiologia sexuală a nevrozelor, teză conform căreia cauza psihonevrozelor constă într-o traumă sexuală. Un prim argument prin care Jung susținea punctul de vedere freudian este de ordin speculativ: întrucât în lumea instinctelor umane nu există, în afara foamei, un instinct mai puternic decât sexualitatea, este firesc ca majoritatea conflictelor psihice să fie legate de sexualitate. Prin urmare, dacă admitem că isteria are cauze psihice, atunci va trebui să admitem și etiologia psihosexuală propusă de Freud.

În plin partizanat freudian, Jung formulează o rezervă care anticipează opțiunea sa definitivă: deoarece ipoteza etiologică emisă de Freud, conform căreia orice isterie este reductibilă la sexualitate, a fost obținută prin inducție, ar fi mai corect să susținem doar că un mare număr de cazuri de isterie au rădăcini sexuale, dar nu toate.

Celălalt argument, deși indirect, depășește prin greutate și semnificație scopul imediat al articolului în discuție. Aschaffenburg nu-și întemeiază critica la adresa ideilor lui Freud pe argumente extrase dintr-o practică psihanalitică, ceea ce și anulează orice șansă de a se apropia de adevăr. Doar cine practică psihanaliza și ajunge pe temeiul acestei practici la alte rezultate decât cele obținute de Freud, doar acela poate emite pretenții că a realizat o critică întemeiată. Cum dezvoltarea psihanalizei s-a realizat tocmai în acest mod, prin înnoiri izvorâte din experiența terapeutică, putem considera că ideea lui Jung a fost confirmată și își păstrează și azi întreaga valoare.

În planul simbolologiei, adeziunea la prima topică freudiană, axată, în fond, pe ideea că inconștientul este istoria infantilă a libidoului, se reflectă în acceptarea și apărarea concepției lui Freud despre caracterul sexual al simbolurilor onirice. Pentru cei care operează cu prejudecata existenței unei rupturi teoretice între Jung și Freud, studiul „Teoria lui Freud asupra isteriei", din 1908 va constitui o mare surpriză. Aici, Jung susține din nou cu vigoare punctul de vedere al maestrului său: „Cel mai puțin i se iartă lui Freud ideea despre caracterul sexual al simbolurilor. Însă eu consider că în această privință putem fi de acord cu el fără ezitare, deoarece ne vine în ajutor mitologia ca expresie a fanteziei unor popoare întregi."[84]

Și în 1911, doar cu un an înainte de desprinderea de Freud, Jung afirma, într-o recenzie la cartea lui Morton Prince, dedicată mecanismelor visului și interpretării sale, că doar cine nu are experiență psihanalitică poate crede în absența dorinței sexuale și a manifestărilor sale simbolice. O asemenea credință absurdă s-ar alimenta, pe de o parte, dintr-o morală sexuală rigidă, iar pe de altă parte din iluzia că psihismul și conștientul se suprapun fără rest.

Odată cu modificarea atitudinii lui Jung în chestiunea sexualității, se va modifica și simbolologia sa. În 1912, când

ține o serie de nouă prelegeri la Fordham University din New York, publicate ulterior sub titlul „Încercare de prezentare a teoriei psihanalitice", Jung contestă câteva teze freudiene privitoare la sexualitatea infantilă. Deși există implicit *ab ovo*, sexualitatea umană se manifestă la mult timp după naștere. Cu alte cuvinte, după Jung, psihanaliza ar trebui să renunțe la a mai vorbi despre faza orală și sadic-anală. Argumentele sunt atât directe, cât și indirecte. La ideea existenței unei sexualități infantile orale, Freud a ajuns plecând de la analogia imaginii satisfacției în actul sexual cu imaginea satisfacției în actul suptului, ceea ce lui Jung i se pare o eroare pe motiv că alternanța tensiune-satisfacere nu este specifică sexualității, ci vieții în ansamblul său. Așadar, bucuria pe care o citim pe chipul sugarului nu este o expresie a sexualității, ci a activității de hrănire. Viziunea jungiană lasă fără răspuns întrebarea, pe care nici n-o pune, de ce, la maturitate, zona bucală devine zonă erogenă.

Argumentul indirect invocă o situație de largă răspândire în lumea vie: sexualitatea ca instinct de conservare al speciei se dezvoltă independent de hrănire, ca instinct de conservare al individului. La fel ca în restul lumii vii, la om procesul vital constă la început doar în hrănire și creștere. Din punctul de vedere al biologiei, argumentul nu rezistă însă, deoarece neagă existența unei specificități biologice a omului, evidentă și recunoscută în alte privințe. Astfel, omul este singura ființă bipedă sau singura ființă cu activitate sexuală permanentă.

Din perspectivă jungiană, dezvoltarea psihosexuală a omului ar consta din trei faze. Până la trei-cinci ani se consumă faza presexuală. Îi urmează, având ca limită pubertatea, faza prepubertară, caracterizată de apariția intereselor și activităților sexuale, inclusiv a celor incestuoase. Jung introduce un nou concept în terminologia psihanalitică, menit a compensa insuficiența teoriei lui Freud preocupată în

primul rând de conflictele băiatului, și anume „complexul Electra“, care, ca pandant al complexului Oedip, dădea seama de înclinația fetiței pentru tată și de gelozia ei față de mamă. A treia fază este pubertatea, care marchează atingerea maturității sexuale.

Dar Jung nu s-a oprit aici, vrând să dea un nou sens noțiunii de libido, centrală în psihanaliza freudiană. Bulversarea ar fi fost atât de mare, încât Freud a reacționat vehement, ceea ce a condus la ruptură. Atât în articolul menționat, cât și în lucrarea „Simboluri ale transformării“, publicată în aceeași perioadă, Jung pune sub semnul întrebării ideea atât de dragă lui Freud că libidoul ar fi energia specifică instinctului sexual și avansează ipoteza că libidoul este energia procesului vital în genere, așadar, o energie nespecifică, percepută subiectiv ca năzuință, propensiune sau dorință. Toate procesele vitale s-ar alimenta din aceeași energie, care se manifestă sub diferite forme și se deplasează, în funcție de necesități, de la unul la altul.

În planul simbolologiei, ecoul înnoirilor din teoria asupra sexualității se manifestă estompat doar ca relativizare, și nu contestare a poziției freudiene. Studiul „Aspecte generale ale psihanalizei“ din 1913 prezintă simbolurile onirice ca având și alte sensuri alături de cel sexual. A susține de pildă, că simbolul șarpe are întotdeauna o semnificație falică ar fi tot atât de greșit ca a susține că nu are semnificație sexuală. Mai mult, în anumite vise, aspectul sexual poate fi un mijloc de expresie pentru altceva, nonsexual. De asemenea, unul și același vis poate fi interpretat la începutul terapiei în cheie sexuală, iar spre sfârșitul acesteia în cheie nonsexuală. Conținutul manifest al visului folosit de Jung drept exemplu are următorul enunț: „Urc împreună cu mama și sora mea pe o scară. Ajuns sus, constat că sora mea este însărcinată.“ Interpretarea sexuală în maniera lui Freud ar considera scara ca fiind un simbol sexual, deoarece urcarea ritmică a scării are asemănări cu ritmicitatea actului

sexual. Faptul că la sfârșitul ascensiunii, sora apare însărcinată, n-ar fi decât realizarea deformată, dar suficient de transparentă, a unei dorințe infantile incestuoase. În cheie non sexuală, mama ar simboliza munca sa pe care în mod iresponsabil a părăsit-o, sora, iubirea pentru femeie, scara, afirmarea socială, faptul de a face carieră, iar copilul, dorința de a deveni alt om, renașterea.[85]

Onirologia jungiană, pe care am anticipat-o prin aspecte de detaliu, se axează pe ideea că visul are două dimensiuni, și nu una singură, ca la Freud. La Jung, care-l completează pe Freud, fără să-l anuleze, ceea ce ilustrează excelent ideea lui Constantin Noica despre contradicția unilaterală (doar un termen îl contrazice pe celălalt, în cazul în discuție, doar Freud îl contrazice pe Jung), alături de dimensiunea personală a visului, care exprimă inconștientul individual, există și o dimensiune suprapersonală, colectivă, care exprimă achizițiile filogenetice ale speciei. În articolul „Simbolurile și interpretarea viselor" încheiat cu puțin timp înaintea morți sale (1961), Jung sintetizează experiența de o viață în problema simbolurilor onirice: „Visele și imaginile lor cu multe sensuri își datorează existența pe de o parte arhetipurilor, iar pe de altă parte, conținuturilor refulate. Ele au două dimensiuni și pot fi interpretate în două feluri: putem pune accentul fie pe dimensiunea arhetipală, fie pe dimensiunea personală. Prima posibilitate trimite la baza instinctuală sănătoasă, în timp ce ultima, la influența maladivă a dorințelor infantile refulate."[86]

Dacă există, corespunzător celor două tipuri de inconștient, două tipuri de vise, atunci onirologia freudiană va trebui relativizată, în două puncte esențiale: visul nu mai trebuie considerat doar o fațadă, al cărei scop este de a ascunde tendințe neacceptate cultural, ci poate fi ceea ce pare a fi, adică o comunicare prin simboluri a inconștientului colectiv. „Eu iau visul drept ceea ce este" ne asigură Jung în termeni atât categorici, încât ar putea crea impresia falsă că

neagă adevărul onirologiei freudiene. De asemenea, funcția visului trebuie reconsiderată, în sensul că visele arhetipale nu urmăresc, asemeni viselor produse de inconștientul personal, protejarea somnului prin deformarea și mascarea conținuturilor care l-ar putea perturba sau întrerupe, ci aducerea în conștient a spiritului originar.

2.4.2. O ilustrare: simbolurile geometrice ale sinelui

Între simbolurile arhetipului sinelui, o importanță deosebită revine simbolurilor geometrice, apreciază Jung pe baza cercetării viselor, viziunilor, rezultatelor imaginației active și produselor culturii. Pentru cititorul neinițiat, ele au avantajul că prezintă intuitivitate. Datorită completitudinii configurației, cercul, în sanscrită mandala, constituie cel mai important simbol geometric al sinelui. Îi urmează cuaternitatea, care ocupă această poziție pentru că reprezintă „numărul minim al împărțirii naturale a cercului". De aici până la cristal nu este decât un pas, pe care gândirea simbolică îl face fără ezitare. Prin continuarea procesului, au apărut apoi orașul, biserica, locuința (casa), camera, vasul, roata. Caracterul de integrare armonică al totalității se exprimă prin aspectul unificator și ordonator al simbolurilor geometrice ale sinelui, care figurează reunirea contrariilor și depășirea momentelor de dezorientare și haos provocate de ciocnirea dintre conștient și inconștient. Simbolurile de tipul oraș, biserică, locuință, cameră, vas exprimă prin forma lor cuprinzătoare a unui conținut (locuitor sau lichid) relația dintre eu și sine, ultimul înglobându-l pe primul. De asemenea, triada funcționează ca un simbol care aproximează totalitatea, fie ca o cuaternitate incompletă, fie ca un moment al evoluției spre totalitate[87].

Trecerea în revistă a numeroase mandale produse de pacienții săi sau de culturile arhaice i-a permis lui Jung să

descrie structura lor formală. Elementul esențial este configurația circulară sau variante ale sale (elipsă, sferă, ou). Expresia concretă a cercului poate fi infinit diversă: floare (trandafir, lotus), șarpe încâlcit în jurul unui centru sau în formă de spirală, ochi (pupilă și iris); centrul ordonator poate fi exprimat prin soare, stea, cruce cu patru, opt sau douăsprezece raze; figurile circulare au nu de puține ori un sens de mișcare: sensul de la stânga spre dreapta, coincident cu direcția de mișcare a acelor ceasornicului, ar indica ascensiunea conținuturilor inconștientului spre conștient, în timp ce sensul opus, dinspre dreapta spre stânga, antagonist sensului de mișcare al acelor ceasornicului, ar exprima atragerea conștientului spre inconștient și pericolul pe care-l presupune; una din paradigmele formale ale mandalei este pătratul înscris în cerc sau cercul înscris în pătrat, pe care o vom regăsi nu numai în mandalele cultice, ci, așa cum vom vedea ceva mai departe, și în poeziile, proza sau desenele lui Mihai Eminescu.

În culturile tradiționale asiatice, mandala este o formațiune grafică de mare complexitate, folosită în practicile rituale. Mandala hidusă urmărește delimitarea spațiului sacral central (altarul sau templul), simbol spațial pentru Purusha (spiritul lumii). Mandala tantrică — un pătrat cu patru porți care conține cercuri și flori de lotus și este populat de imagini ale divinității — apare pictată sau desenată, când este suport al meditației, dar poate fi trasată chiar pe sol, în cazul riturilor de inițiere. Progresul spiritual este sugerat de avansarea treptată spre centru. La budiștii japonezi, figurile concentrice ale mandalei reprezintă contrariile (unul-multiplul, diferențiatul-nediferențiatul, exteriorul-interiorul, vizibilul-invizibilul) și depășirea lor. Mandala tibetană, care constă dintr-o combinație de cercuri și pătrate, figurează universul material și spiritual și relația dintre ele.[88]

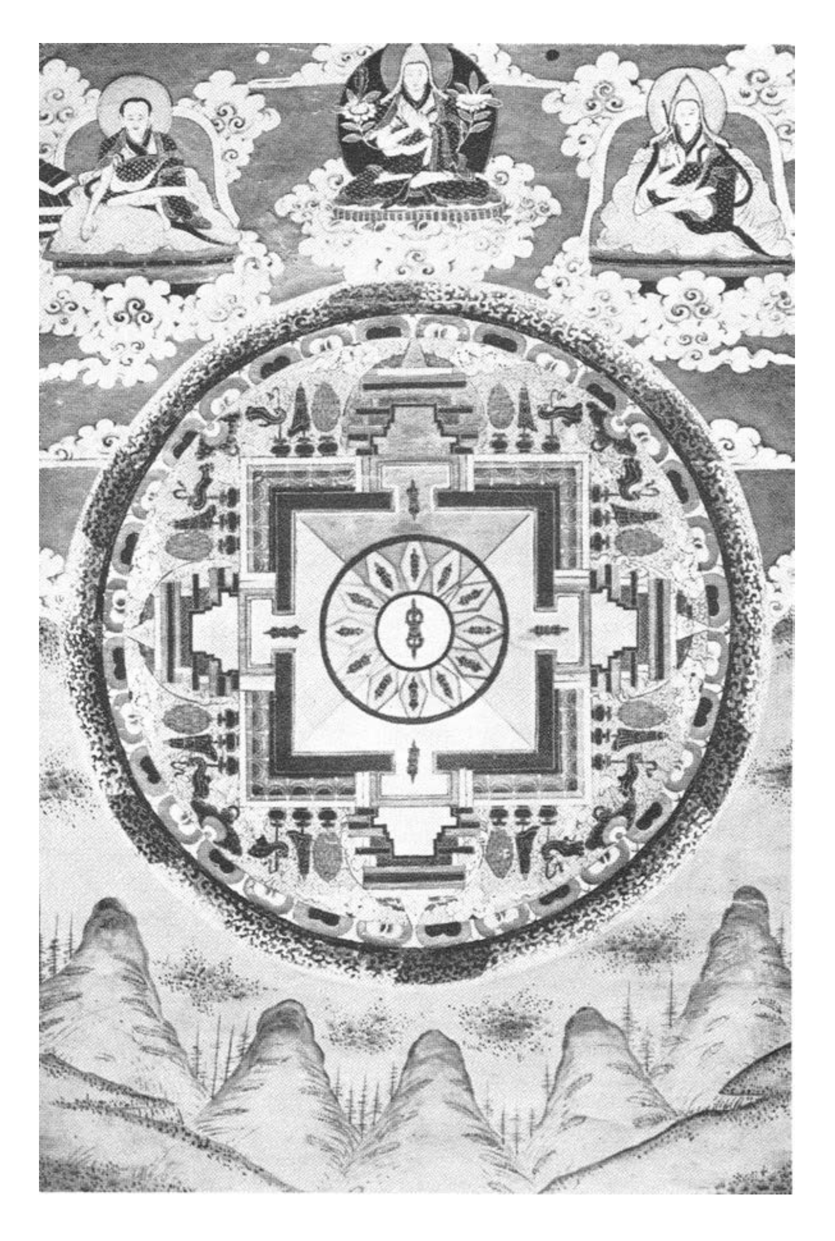


Figura 1

Experiența terapeutică i-a arătat lui Jung că mandalele sunt nu numai produse culturale, ci și produse spontane ale psihismului individual ale contemporanilor săi. Compararea mandalelor culturale cu cele individuale a permis constatarea identității de structură și concluzia că este vorba de simboluri arhetipale. Atât în plan cultural, cât și în plan individual, mandala urmărește același scop — confruntarea cu un principiu unificator și ordonator (sinele), care, datorită transcendenței sale în raport cu eul, este perceput ca Dumnezeu.

De obicei, desenarea mandalelor are loc în momente de restriște psihică și reprezintă o „încercare naturală de autovindecare, care nu provine dintr-o reflexie, ci dintr-un impuls instinctual", scria Jung în studiul dedicat mandalelor din 1950. Psihanalistul elvețian a înregistrat-o la copii între opt și unsprezece ani ai căror părinți sunt pe punctul de a se despărți, la nevroticii angajați în psihoterapie, dezorientați de contradicțiile naturii umane revelate de tratament, la schizofrenici, al căror psihic se dezorganizează datorită izbucnirii în conștient a conținuturilor inconștientului colectiv. Dezordinea unor asemenea stări este compensată de imaginea cercului, al cărui centru organizează restul elementelor[89]. Numeroși pacienți i-au comunicat lui Jung că desenarea mandalelor, imagini care exprimă ordinea, echilibrul și totalitatea integrată, a avut asupra stării lor sufletești un efect benefic (vezi fig. 2).

Ideea despre funcția terapeutică a mandalelor, derivată din activarea arhetipului sinelui poate fi ilustrată prin două desene din caietele lui Eminescu. Primul a mai atras atenția comentatorilor, dând naștere la câteva ipoteze explicative de tot interesul. Celălalt, mai simplu, a trecut neobservat, deși, structural, făcea parte din aceeași familie a mandalelor.

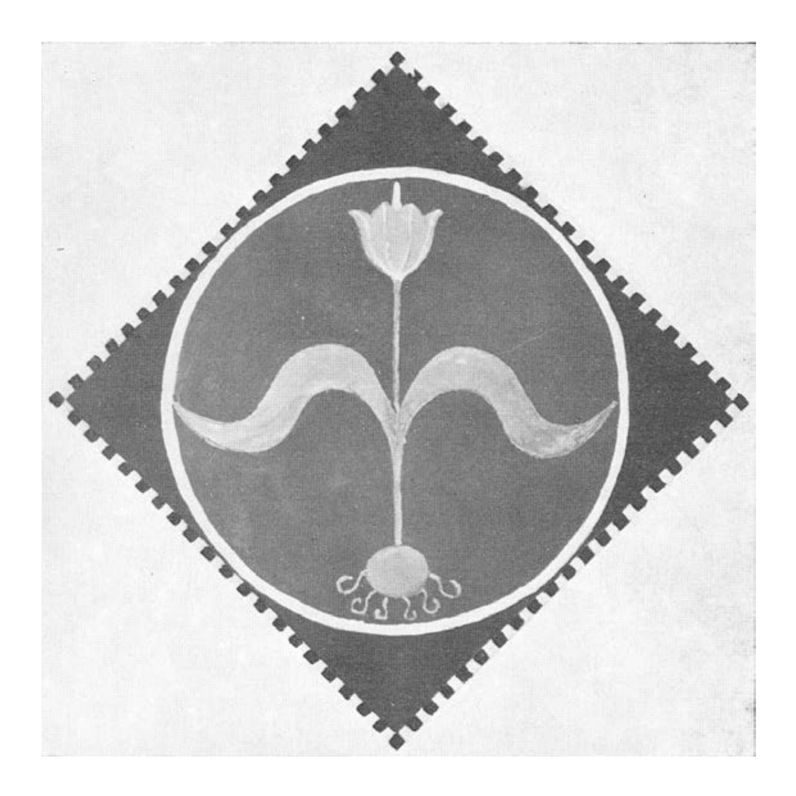


Figura 2

În eseul *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii române*, Constantin Noica se întreabă în fața acestui desen, conținut în manuscrisul 2260, p. 76 verso, pe care-l include printre manifestările interesului poetului pentru matematici, dacă „o mai bună pregătire în anii tineri nu l-ar fi răpit poeziei". Astfel este formulată ipoteza explicativă spirituală cu privire la desenele lui Eminescu: ele ar exprima activitatea spiritului și nu a sufletului poetului. Și Mihai Ciurdarin, în articolul „Eminescu și gândirea filosofică", atribuie desenelor în discuție o semnificație spirituală: ele ar exprima într-o formă modificată gânduri filosofice foarte vechi.[90]

Ipoteza psihologică, reprezentată de George Călinescu și George Munteanu, vede în desenele lui Eminescu fie un semn al îmbolnăvirii psihice, fie un remediu împotriva dezagregării psihice. În *Viața lui Mihai Eminescu*, Călinescu interpretează virajul brusc al scriitorului spre matematici din anul 1883 drept un simptom prodromal al psihozei care-l va răpi poeziei și vieții, bazându-se pe argumentul că „Eminescu nu era însă, hotărât, un om de știință și nici măcar un cunoscător sistematic al vreunei discipline, ci numai vag amator de profunditate. Cum însă o risipire a spiritului peste hotarele ocupațiunii obișnuite este un semn de îmbolnăvire, ne temem că aceste entuziasme pentru calculul diferențial sunt un preludiu al apropiatei boli. Și într-adevăr, atunci când în vara anului 1883 Slavici găsea odaia vecină plină de fițuici cu calcule și ecuații, paharul subțire al minții poetului era de curând plesnit". Pentru George Munteanu, (*Hyperion I. Viața lui Eminescu*), îndeletnicirile matematice ale lui Eminescu sunt o reacție la pericolul îmbolnăvirii psihice, „mijloace de transcendere a răului".

Ipoteza arhetipală, pe care o propun cititorului, constituie o variantă a ipotezei psihologice și se sprijină pe două premise faptice: creșterea atracției lui Eminescu pentru matematică, situată în perioada dintre 1880 și 1883, anul primei crize psihotice, se suprapune cu accentuarea dificultăților sale psihice; lipsa de valoare spirituală (matematică) a ecuațiilor și desenelor eminesciene. D. Petroveanu, care se referă la acest aspect în „Manuscrisele eminesciene de fiziografie", apreciază manifestările matematice din perioada bolii drept „ecuații închipuite", iar pe cele din perioada lucidă a vieții reduse ca pondere în raport cu primele, drept „matematici de liceu", cu o valoare care nu depășește „aria interesului pur pedagogic"[91]. De asemenea, matematicianul Liviu Dragomirescu, pe care l-am solicitat să se pronunțe asupra valorii însemnărilor matematice din *Fragmentariul* (Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981),

mi-a comunicat că, în general, expresiile analitice sunt simple, cel mult înmulțiri și împărțiri cu puterea întâi sau a doua și că figurile au adesea doar o valoare metaforică, neîncadrându-se în posibilul încercărilor de a rezolva cu rigla și compasul problema cuadraturii cercului.

Din punct de vedere jungian, atât preocupările matematice, cât și „desenele stranii cu cuadratura cercului”, cum le numea Constantin Noica, sunt expresii ale activării arhetipului sinelui în condiții de restriște psihică, cu alte cuvinte încercări spontane de vindecare. După Jung, chiar numerele au o funcție ordonatoare, ceea ce-l plasează în prelungirea unei vechi tradiții culturale. Astfel, Platon vedea în număr chintesența armoniei cosmice și psihice, iar pitagoreicii vorbesc despre relația dintre știința numerelor și armonia cosmică.

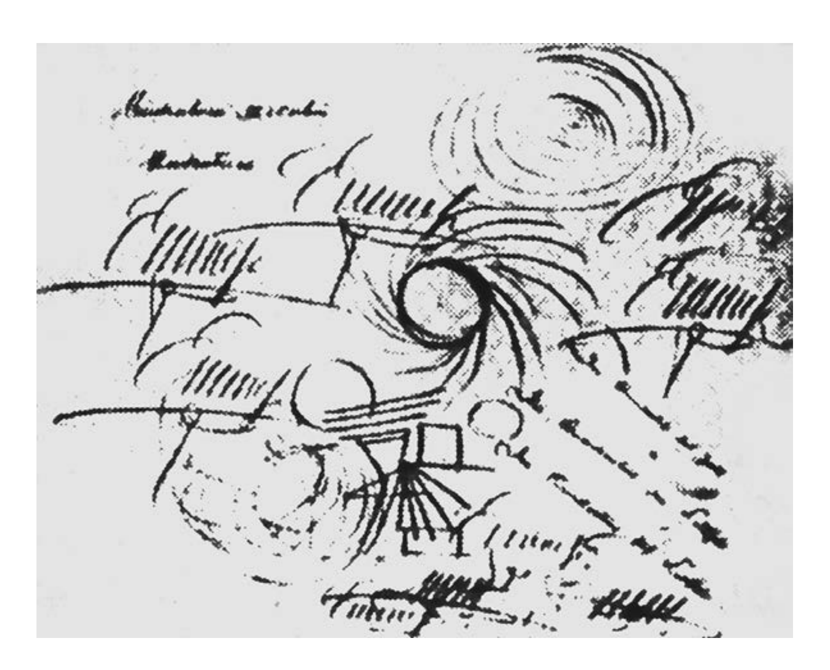


Figura 3

În ceea ce privește desenul din manuscrisul 2260 pagina 76 verso (vezi fig. 3), interpretarea arhetipală nu caută un sens global, asemeni lui Munteanu, care vedea în el o sinteză a condiției existențiale a poetului, ci îl destructurează în elemente de sine stătătoare ca sens, toate reprezentând simboluri arhetipale ale sinelui de tipul mandalelor. Deși există o mare diferență de complexitate între mandalele cultice sau mandalele pacienților lui Jung și desenele lui Eminescu, acestea pot fi încadrate fără rezerve în categoria mandalelor esențializate. Faptul simplității nu exclude cele două cercuri din zona mediană a desenului eminescian, dintre care unul este ușor ovalizat, din categoria mandalelor, tocmai pentru că elementul esențial al circularității asigură funcția protectoare și ordonatoare. Elementelor circulare, cu centrul marcat, caracterizate de dinamism le corespund echivalenți clari printre mandalele reproduse de Jung. Din punct de vedere psihologic, mandalele rotitoare sunt interpretate de Jung în funcție de direcția mișcării: orientarea mișcării de la stânga la dreapta, ascendentă, ar indica tendința conținuturilor inconștiente de a se apropia de conștient, în timp ce mișcarea contrară, orientarea conștientului spre inconștient. Cum sensul de mișcare al mandalelor eminesciene este de la dreapta spre stânga, descendent, putem citi în ele fascinația exercitată de conținuturile abisale asupra minții poetului. Pentru a oferi cititorului un termen de comparație acreditat reproduc, după Jung, două mandale rotitoare. Prima (fig. 4) sintetizează ambele sensuri de mișcare, ascendent (cele patru aripi) și descendent (cei trei câini), în timp ce a doua (fig. 5) redă, prin zona centrală doar mișcarea de la dreapta la stânga.

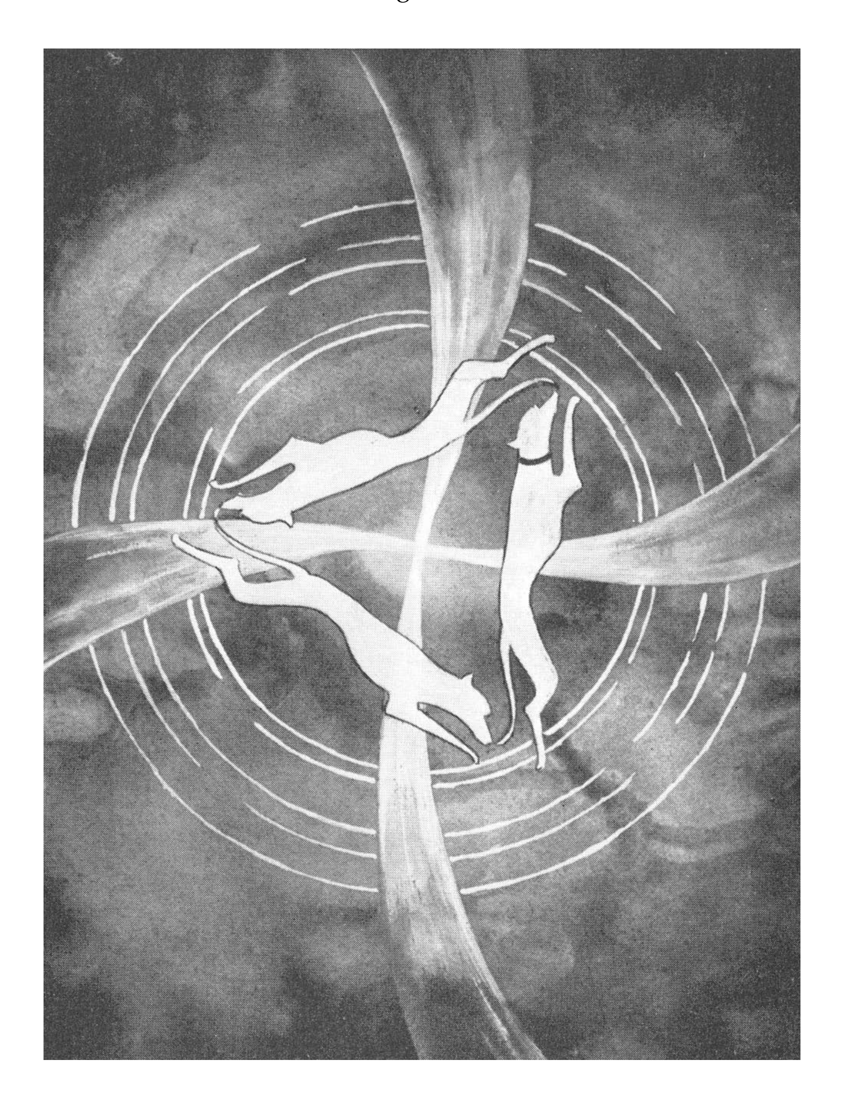


Figura 4

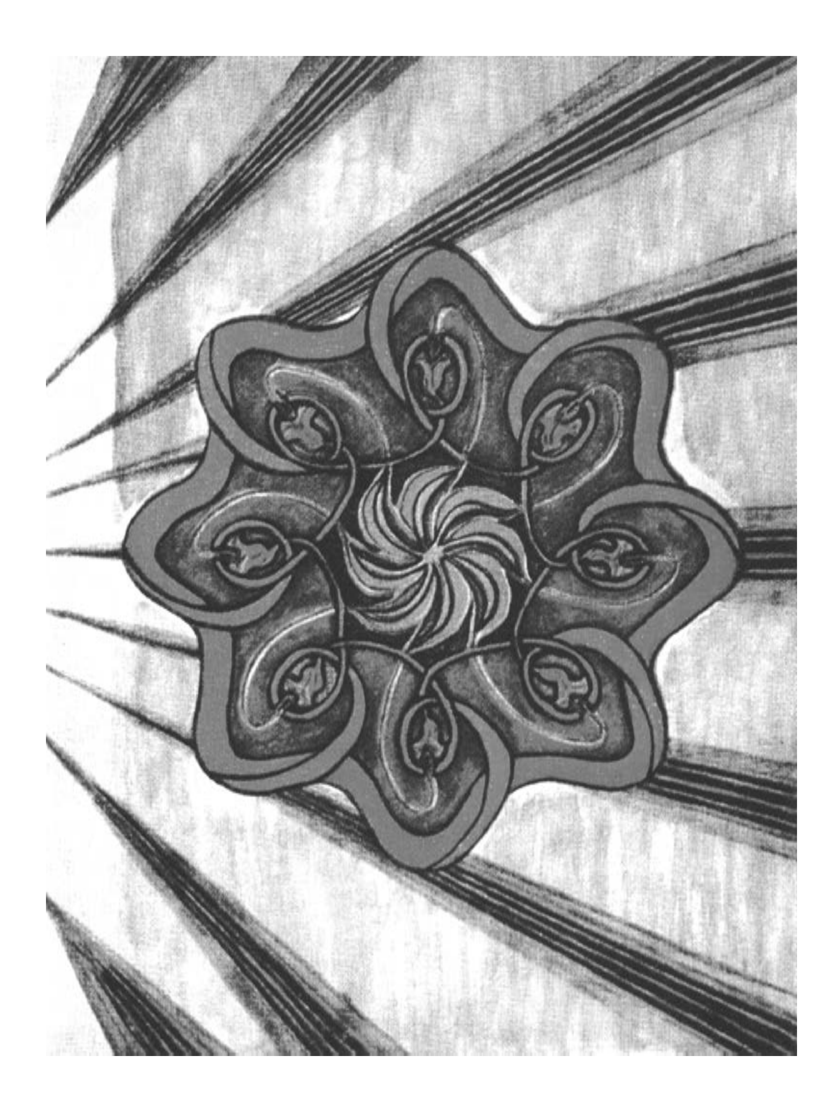


Figura 5

Totuși ultimul element circular al desenului (fig. 3) din *Caietele* lui Eminescu, spirala în plan din partea de sus, pare a indica faptul că lupta dintre conștient și inconștient nu fusese încă decisă, că poetul se mai străduia să atingă sinele ca punct central al personalității, să realizeze sinteza dintre conștient și inconștient. Interpretarea pe care o propun se sprijină pe asemănarea mandalei lui Eminescu cu mandala prezentată de Jung ca o expresie a căutării sinelui (fig. 6).

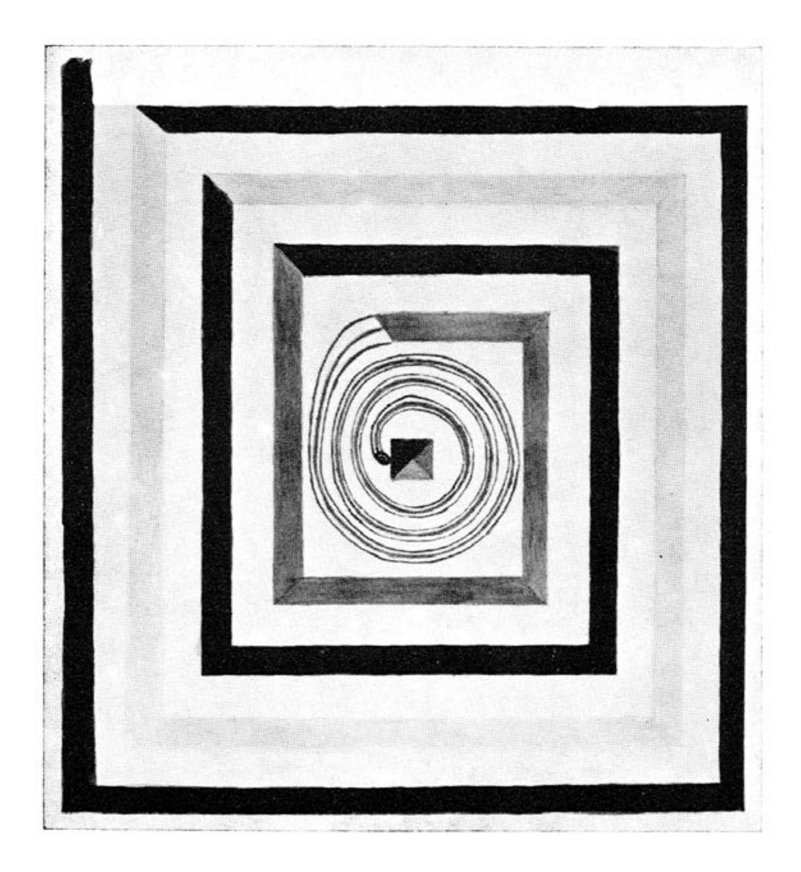


Figura 6

Mandalelor de mai sus le poate fi alăturat un alt desen din manuscrisul 2264, pagina 323 verso (fig. 7), despre care eminescologul Petru Creția afirma că este nedatat, ceea ce ar pune în discuție apartenența la caietul în care este legat. Poetul realizează aici o altă structură fundamentală a mandalelor și anume pătratul înscris în cerc, numită în ordine simbolică cuadratura cercului, frecvent întâlnită atât în desenele pacienților lui Jung, cât și în mandalele cultice (fig. 8). Înrudirea formală cu celelalte mandale eminesciene permite presupunerea că provine din perioada 1880–1883, fiind toate ecouri simbolice, în aparență minore, ale unor mișcări psihice majore.

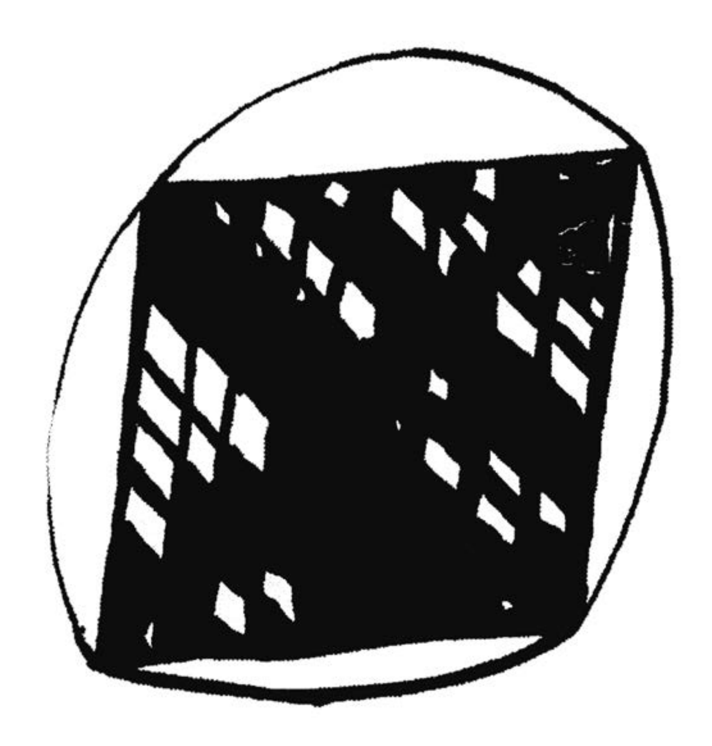


Figura 7

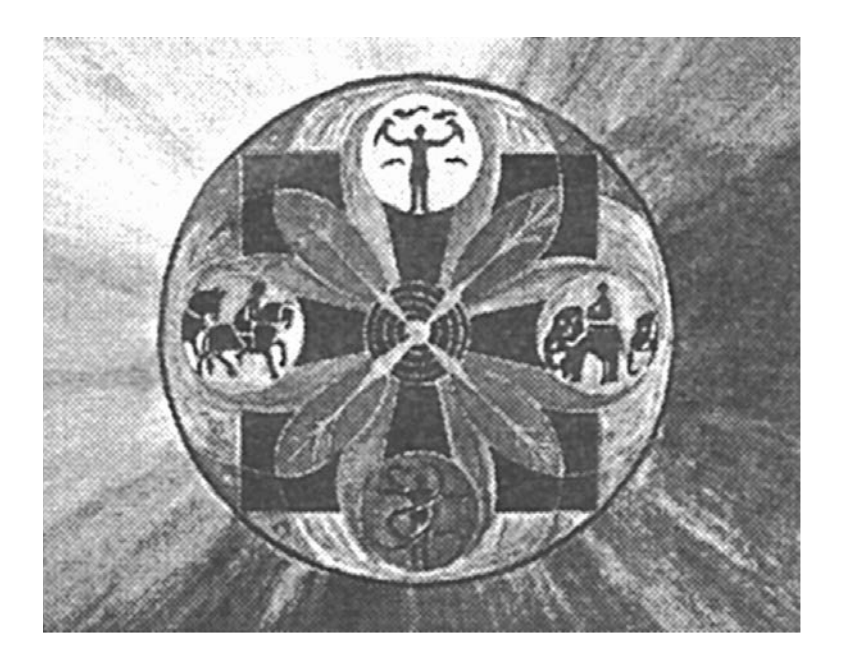


Figura 8

În sfârșit, în colțul din dreapta, jos, al primului desen (fig. 3) se văd un pătrat, un dreptunghi și mai multe triunghiuri, pe care Jung, de asemenea, în prelungirea unei îndelungate tradiții, le consideră simboluri arhetipale ale sinelui. În timp ce cuaternitatea, având ca principale manifestări grafice pătratul și crucea, este un simbol de universală răspândire al plenitudinii, totalității, triada, indiferent de forma pe care o îmbracă, devine procesul în desfășurare, încă incomplet al realizării sinelui.

Ipoteza că în anii 1882–1883, Eminescu desena simboluri geometrice ale sinelui, căci nimic nu e mai firesc în momentele de restriște psihică decât încercarea de autovindecare prin apelul la arhetipul totalității psihice armonic integrate, pare a fi întărită de constatarea comunicată de Silvia

Chițimia că atât în poezie, cât și în proza poetului există de fapt o geografie imaginară de tip mandalic, care utilizează elementele peisajului real (munte, pădure, râu). După aceeași autoare, structura formală a mandalei eminesciene constă din mai multe cercuri concentrice: la extremitatea exterioară se situează cercul pădurii, după care urmează cercul apei (râu sau lac); al treilea grad de profunzime îl constituie cercul insulei, pentru ca marcarea centrului să fie realizată prin copac, castel, munte și peșteră.[92] De aici am putea deduce că Eminescu a avut încă din tinerețe dificultăți psihice, pe care le compensa prin apelul transfigurat artistic la arhetipul sinelui, dar și că a vrut să fie un om deplin, nu doar un spirit universal.

2.5. Domeniile de manifestare ale arhetipurilor

Asemeni inconștientului personal, inconștientul colectiv este omniprezent, prin simbolurile sale, în viața omului. Ca și Freud, care nu s-a limitat la domeniul psihopatologiei, Jung a descoperit prezența arhetipurilor în mai multe domenii. La fel ca la Freud, patologicul rămâne domeniul de origine al teoriei despre inconștient. Spre deosebire de Freud, care s-a concentrat asupra nevrozelor, Jung a cercetat în special psihozele, care i-au revelat simbolurile arhetipale. De altfel, una din cele mai reprezentative definiții formulate de Jung asociază psihoza cu izbucnirea în conștient a inconștientului colectiv: psihoza este „o stare în care elemente inconștiente au luat locul realității".

Un domeniu conex în care își fac simțită prezența arhetipurile este terapia psihanalitică. Jung îmbogățește teoria lui Freud asupra transferului, demonstrând că nu numai conținuturile inconștientului personal sunt proiectate asupra terapeutului în cursul analizei, ci și conținuturile inconștientului colectiv. După o perioadă inițială, dominată de

manifestarea inconștientului personal, în transfer apar indicii ale inconștientului colectiv: psihanalistul este perceput de pacient ca vrăjitor, răufăcător demonic sau mântuitor, nefiind exclus să fie fantasmat ca un amestec al celor două ipostaze.

Într-una dintre ilustrările clinice oferite de Jung, terapeutul întreabă: „Spuneți-mi cum vă apar când nu sunteți aici? Sunt eu același?" Răspunsul pacientei pare concludent pentru teoria arhetipurilor: „Uneori îmi apăreți ca foarte periculos, ca străin, ca un vrăjitor rău sau ca un demon. Nu știu cum ajung la astfel de gânduri, în realitate nu sunteți astfel." Pentru asemenea proiecții, afirmă Jung, nu există reminiscențe personale, chiar dacă fantasmele respective au fost asociate de pacient în copilărie cu părinții săi. „Vrăjitor" sau „demon" sunt figuri mitologice, care aparțin unei realități supraindividuale, „nonumane".

De asemenea, în visele produse în timpul psihanalizei, pacientul îi poate atribui terapeutului, tot ca un fenomen transferențial, calități „supraumane": uriaș, străvechi, mai mare decât tatăl, asemeni vântului, asemeni lui Dumnezeu. Transformarea, în vis, a psihanalistului într-un tată uriaș, străvechi, care este totodată vântul care leagănă pacienta în brațele sale uriașe nu este reflexul unei imagini conștiente despre Dumnezeu. Doar dacă imaginea onirică ar coincide cu imaginile convenționale despre divinitate, cum ar fi prezența unui bărbat bătrân pe un tron de aur așezat în cer, am putea presupune influența imaginilor conștiente. De altfel, autoarea visului considera conștient că ideea unei ființe divine este inconceptibilă și, mai ales, nereprezentabilă. Pe de altă parte, imaginea divinității din vis corespunde unei reprezentări arhaice despre un demon al naturii, care traduce formula „Dumnezeu este spirit", unde „pneuma" înseamnă vânt. Dumnezeu este vântul, un suflu invizibil, mai mare și mai puternic decât omul, ceea ce-l determină pe Jung să conchidă că în astfel de vise imaginea lui

Dumnezeu este total diferită de imaginea sa conștientă, rezultat al unei îndelungate prelucrări culturale.

De la domeniul bolii mentale și al terapiei psihanalitice, investigarea lui Jung avansează spre regiuni tot mai elevate, după ce a parcurs registrul vieții cotidiene, care mai produce încă mituri, cum este cel al farfuriilor zburătoare. Literatura, știința, filosofia sunt și ele, în esență, expresia inconștientului colectiv contribuția conștiinței fiind minimă. Dintre aplicațiile la cultură ale teoriei arhetipurilor, două rețin atenția prin insistență și profunzime: studiul religiei și studiul alchimiei.

Spre deosebire de conștiință, care ne oferă o imagine „științifică" despre lume, care încearcă să-i surprindă cât mai adecvat articulațiile esențiale, inconștientul ne dă o imagine „mitologică", în care locul legilor naturii este luat de intențiile zeilor sau demonilor, iar cel al instinctelor de suflete și spirite, ceea ce înseamnă că în această din urmă imagine se oglindește mai mult lumea interioară a arhetipurilor decât lumea exterioară. În termeni tehnici, viziunea mitologică asupra lumii este rezultatul proiecției inconștientului. Religia, ca manifestare a gândirii simbolice, este și ea rezultatul proiecției inconștientului, obiectivarea relației dintre conștient și arhetipurile inconștientului.

Încă de la începutul importantului studiu „Psihologie și religie" din 1940, Jung definește religia ca raportare la inconștientul colectiv, explicația freudiană prin inconștientul personal fiind dezmințită de identitatea reprezentărilor religioase din diferite locuri și timpuri: „Religia mi se pare a fi o atitudine particulară a spiritului omenesc, care ar putea fi formulată, în acord cu utilizarea originară a termenului, drept o atentă considerare și respectare a anumitor factori dinamici, care sunt concepuți ca spirite, demoni, zei, idei, idealuri pentru că au fost experimentați ca periculoși sau folositori…" Deoarece „forțele" amintite au și particularitatea „numinozității", a fascinației, religia poate fi înțe-

leasă și ca „o atitudine particulară a conștiinței, care a fost modificată de experiența numinosului“. Transformarea factorilor psihici inconștienți în divinități este condiționată de forța lor: „Acel fapt psihologic care deține forța cea mai mare apare ca «zeu»“.[93] Dacă respectivul factor își pierde puterea, zeul devine un simplu nume. Deși Jung afirmă adesea că înțelegerea religiei ca o relație dintre conștient și inconștientul colectiv nu autorizează nici un fel de judecată — pozitivă sau negativă — asupra existenței lui Dumnezeu, perspectiva „metafizică“ rămâne, așa cum am arătat în primul subcapitol al acestui capitol, mereu posibilă.

Reconsiderarea religiei din unghiul de vedere al inconștientului colectiv atrage după sine și reconsiderarea altor termeni care-i sunt subordonați. Astfel, revelația este, asemeni visului, o deschidere a profunzimilor sufletului, iar dogma oglindește și ea „activitatea spontană și autonomă a psihicului, inconștientul obiectiv“. Spre deosebire de o teorie științifică, în care valorile afective sunt neglijate, dogma pune accentul, dimpotrivă, tocmai pe dimensiunea afectivă, redând „procesul viu al inconștientului în forma adecvată a dramei despre păcat, ispășire, sacrificiu și mântuire“[94]. De asemenea, termenul „confesiune“ capătă, în contextul concepției jungiene, noi conotații. Orientarea exprimată de o biserică, numită în mod curent „religie“ și considerată de Jung a fi o „confesiune“, reprezintă de fapt un surogat al trăirii religioase originare, al întâlnirii cu simbolul arhetipal în forma sa brută, neprelucrată cultural, ba chiar o apărare împotriva acesteia. Scopul confesiunii este de „a înlocui experiența nemijlocită printr-o sumă de simboluri adecvate, organizate într-o dogmă și un ritual. Biserica le menține, cea catolică prin autoritatea sa absolută, iar cea protestantă prin sublinierea credinței în mesajul evanghelic. Atât timp cât aceste două principii sunt eficiente, oamenii sunt apărați eficient împotriva experienței religioase nemijlocite.“[95]

Cel mai productiv arhetip în plan religios este, după Jung, sinele. Printre simbolurile sale putem include nu numai figuri de notorietate, cum ar fi Christos sau Buddha, ci și figuri geometrice de tipul mandalelor, cuaternitatea sau triada, prezentate în subcapitolul anterior. Studiul „Încercare de interpretare psihologică a dogmei trinității" se concentrează asupra triadei în creștinism și în afara sa, după ce a stabilit, prin metoda amplificării, că este vorba de un motiv arhetipal. „Ordonarea în triade este un arhetip care ține de istoria religiilor", scrie Jung, după ce a trecut în revistă câteva religii precreștine. Triada apare încă în Babilon, unde începe să se contureze relația intratrinitară, iar religia egipteană prefigurează ideea creștină despre identitatea de esență între tată și fiu.

Sensul psihologic al trinității trimite în primul rând la individuație, la procesul de realizare al sinelui ca totalitate: „Ca simbol psihic, trinitatea înseamnă în primul rând homousia sau unitatea esențială a unui proces trinitar, care poate fi considerat un proces de maturizare inconștient, care se petrece în individ. Astfel, cele trei persoane reprezintă personificări ale unui proces psihic obișnuit și instinctiv, care are întotdeauna tendința de a se exprima în mitologheme și practici rituale (obiceiurile la naștere, nuntă, boală, război, moarte, pubertate)."[96] Substanța unică exprimată prin cele trei figuri religioase este psihicul ca întreg. Atât fiul (Christos), care trebuie considerat un simbol al sinelui, atributele existenței sale de erou (origine incertă, tată divin, naștere periclitată, maturizare rapidă, sfârșit timpuriu, influență exercitată după moarte), precum și reprezentarea sa prin mandale recomandându-l pentru aceasta, cât și sfântul duh, care, atunci când este dat omului, trebuie înțeles ca devenire faptică a sinelui, țin de esența tatălui. Cum simbol al sinelui poate deveni tot ceea ce este perceput de om ca o totalitate mai cuprinzătoare decât el însuși, nu toate simbolurile trimit la completitudinea cerută de definiția

psihologică. Astfel, Christos este lipsit de dimensiunea nocturnă a naturii umane, iar fără înțelegerea răului nu există completitudine și totalitate, susține Jung.

Deși, așa cum cititorul a putut constata, studiul lui Jung are alura unei cercetări psihologice sau, mai bine spus, noologice a religiei, perspectiva metafizică, aparent anihilată de scientism izbucnește pe neașteptate în afirmația că „putem explica aspectul divin al cuaternității ca pe o oglindire a sinelui sau, invers, sinele ca pe o *imago Dei* în om“[97].

Procesul individuației se reflectă nu numai în dogma trinității, ci și în ritul religios al liturghiei, în care Jung regăsește dimensiunea arhetipală a realizării sinelui: „Așa cum pe treapta arhaică a viziunii lui Zosimos hommunculus este transformat în pneuma, tot astfel misterul eucharistiei transformă sufletul omului empiric, care este doar o parte a sa, în totalitatea sa, exprimată prin Christos. În acest sens, putem desemna liturghia ca ritul procesului individuării.“[98]

Cu ideea că și alchimia este un teren predilect de proiecție a inconștientului colectiv și a procesului individuației, Jung realizează o adevărată reabilitare psihologică a alchimiei. Devalorizarea alchimiei trebuie explicată prin faptul că de studiul său s-au ocupat în primul rând chimiștii. Pentru că acești cercetători nu s-au întrebat dacă chimia era într-adevăr scopul alchimiștilor, activitatea și cărțile lor au apărut ca o uriașă eroare, care s-a întins pe o perioadă de 2000 ani. Lipsindu-le cunoștințele de istoria religiei, oamenii de știință au scăpat din vedere aspectele cu adevărat importante ale alchimiei, adică acele aspecte care trimit la problematica psihologico-religioasă. Primul care și-a dat seama de semnificația extrachimică a alchimiei a fost un filolog — Reitzenstein — care a identificat ca esențial conținutul gnostic al alchimiei. Pe aceeași linie se înscrie și Jung cu afirmația că nucleul alchimiei este învățătura despre om din gnosticism, care constituie o adevărată învățătură a mântuirii.

Deoarece până în secolul al XIX-lea nu a existat psihologie și critică psihologică, inconștientul putea mult mai ușor să ajungă în conștient sub forma proiecțiilor. Desigur, producerea aurului și cercetarea procesului chimic aveau o anumită importanță pentru alchimiști, dar mult mai importantă era trăirea inconștientului colectiv sub forma proiecției. Caracterul impersonal al materiei pe care o prelucrau determina o proiecție a conținuturilor impersonale ale inconștientului, a arhetipurilor. Partea nonchimică a alchimiei era numită „mistică" și se bucura de o atenție deosebită. De altfel, adaugă Jung, cunoașterea omului s-a realizat, mai întâi prin intermediul exteriorului, prin citirea regularităților sufletului în stele și materie, ca astrologie și alchimie. Doar târziu psihologia s-a desprins de astrologie și alchimie, care au devenit astronomie și chimie.

„Latura mistică a alchimiei este, dincolo de aspectul istoric, o problemă psihologică. Este vorba acolo, se pare, despre simbolistica proiectată a procesului individuației", scrie Jung în „Viziunile lui Zosimos", studiu pregătitor pentru cartea *Psihologie și alchimie*[99]. Cum și religia conține simboluri ale individuației, Jung ajunge la concluzia că între creștinism și alchimie există o legătură secretă. Același conținut arhetipal — sinele — produce simboluri în planuri diferite, care nu numai că își corespund, dar își sunt complementare. „Alchimia, putem citi în *Psihologie și alchimie,* formează un fel de curent subteran față de creștinismul care domină la suprafață. Ea se raportează la acesta, așa cum se raportează visul la conștiință și, așa cum visul compensează conflictele conștiinței, tot astfel alchimia se străduiește să acopere golurile pe care le-a lăsat tensiunea contrariilor creștinismului."[100]

În timp ce creștinismul, datorită unei continue prelucrări culturale a motivelor sale arhetipale, s-a orientat tot mai mult spre exterioritate, spre imitația exterioară a lui Christos, conștiința îndepărtându-se tot mai mult de rădăcinile

sale naturale, alchima a păstrat legătura cu inconștientul colectiv, reflectând și dimensiunea telurică, întunecată a sinelui. Contribuția compensatorie a alchimiei în raport cu creștinismul se concretizează, după Jung, în deviza Mariei profeteasa, definitorie pentru întreaga sa istorie de două secole: „unul devine doi, doi devine trei și din al treilea devine unu ca al patrulea". Intercalarea numerelor cu soț — doi, patru — printre numerele fără soț, caracteristice pentru dogmatica creștinismului, ilustrează că alchimia păstrează, spre deosebire de creștinism, femininul, teluricul, tărâmul subpământean, răul însuși. Unitatea spre care tinde alchimia este, așadar, mai completă decât cea creștină, care exclude răul, teluricul.

Diferența și complementaritatea dintre creștinism și alchimie pot fi urmărite de asemenea, punctual, în două din cele mai importante simboluri: Christos și Mercurius. În timp ce Christos, în mod originar un simbol al totalității, își pierde treptat, datorită prelucrării culturale în cadrul bisericii, partea negativă, transformându-se într-un simbol al conștiinței, Mercurius, deși pare a deveni tot mai mult un simbol al inconștientului, rămâne, în viziunea lui Jung, mai aproape de menirea sa de simbol al sinelui, capabil să exprime mai fidel caracterul acestuia de *complexio oppositorum*. Mercurius este metal și în același timp fluid, materie și spirit, rece și totuși arzător, feminin și masculin, senex și puer, interior și exterior, mântuitor care arată drumul, dar și diavolul, divinitatea, dar și un escroc, „o dualitate manifestă, privită conștient ca unitate, deși părțile sale contrare pot apărea independent, ca tot atâtea figuri diferite".

3. De la arhetipuri la factori stilistici

În raport cu Freud și Jung, care l-au influențat, Lucian Blaga contribuie decisiv la tematizarea spiritului inconștient ca nou obiect de studiu al filosofiei. Datorită formației sale, Blaga aduce, pentru prima dată, în domeniul orientărilor abisale o conștiință filosofică limpede. Asimilarea distincției dintre spirit și suflet, insistent dezbătută de filosofia germană interbelică, îi permite să dezvolte în filosofia sa a culturii o atitudine antipsihologistă, deși unul din punctele sale de plecare — ideea de inconștient — este psihologic. În timp ce psihanaliza (freudiană) ar vorbi doar de un suflet inconștient, confundând nu de puține ori sufletul cu spiritul, filosofia blagiană are ca obiect bine delimitat spiritul inconștient și structura sa. Ideea este exprimată nu numai în *Trilogia culturii* și *Ființa istorică*, ci și în *Trilogia valorilor*. Redau în continuare pasajul programatic din ultima lucrare, pentru că în el tenta antipsihologistă este puternic marcată: „Coordonatele stilistice, pe care le vom pune în lumină la diverse popoare, din arhaic până astăzi, n-am vrea să fie înțelese ca expresii sumare, ale unor nebuloase *înclinări psihologice**, ci ca niște adevărate funcții și de putere categorială aparținând spiritului inconștient."[1]

Această poziție care se exprimă sintetic și inspirat în sintagma „noologie abisală", pe care Blaga o creează pentru a o opune psihologiei abisale, este rezultatul unei evoluții. Într-un prim moment al întâlnirii cu psihanaliza, Blaga nu rezistă fascinației noii discipline și devine un adept entuziast, preluând necritic idei, de care, la maturitate, se va dezice. Totuși nici acum nu lipsesc unele distanțări față de freudism. Despre dragostea de tinerețe pentru psihanaliza freudiană mărturisesc publicistica și dramaturgia blagiană din anii '20.

---

* Sublinierea îmi aparține. (V.D.Z.)

3.1. Psihanaliză, publicistică, dramaturgie

Sub titlul „Sigmund Freud", Lucian Blaga prezintă și comentează în „Adevărul literar și artistic" nr. 264 din 1925 cartea lui Fritz Wittels *Sigmund Freud, omul, doctrina, școala*, apărută la Viena în l924, ceea ce atestă interesul său pentru noutățile domeniului. Lucrarea i-a reținut atenția nu numai datorită valorii sale informative, ci și pentru motivul că autorul, unul din elevii lui Freud care s-a depărtat ulterior de maestru, aplică metodele psihanalitice în chiar studiul personalității întemeietorului psihanalizei. Aspectul din urmă constituie pentru recenzent „latura nespus de interesantă a acestei biografii unice în felul său"[2]. O remarcă în aparență fără importanță anticipează totuși îndepărtarea ulterioară a lui Blaga de freudism: „Cu Adler, Freud avusese neînțelegeri mari, deși, evident, Adler avea dreptate."[3]

Două articole din „Universul literar" (18 iulie și 1 august 1926) prefigurează dezvoltările despre inconștient din *Trilogia culturii (Orizont și stil)*, ambele constituind contribuții la o posibilă istorie a ideii de inconștient. Primul dintre ele, intitulat sugestiv „Cultul inconștientului", înfățișează viziunea romantică, după ce cititorul a aflat că Leibniz, cu a sa teorie despre inconștient „ca un grad infinit de mic de conștiință", face întâiul pas spre „teoria inconștientului ca realitate psihică și cosmică". Pentru romantici, inconștientul, mai cuprinzător decât conștiința, este înzestrat cu puteri oculte, cum ar fi, de exemplu, „puterea de a vedea viitorul". Ceea ce Blaga accentuează în mod deosebit este valorizarea inconștientului la romantici. Aceștia „prețuiau inconștientul mai mult decât conștientul, apropiindu-l de divinitate". Ei „aveau un fel de cult al inconștientului și rezervau acest termen ca epitet pentru fenomenele excepționale. Bunăoară, producerea «inconștientă», «somnambulică» a unei opere de artă era, după concepția romanticilor, o chezășie de superioritate."[4]

Cu totul alta este optica psihanalitică, prezentată în articolul „Pe urmele psihanalizei". Pentru Freud, inconștientul își pierde orice aură miraculoasă și devine un simplu mecanism, „o moară adâncă unde se macină vechi și uitate zăcăminte de conștiință", scrie Blaga. Nici psihanaliștii nu contestă manifestarea inconștientului în cultură, dar pentru ei — în formularea lui Blaga — „arta și gândurile mari" au rol terapeutic. În scrieri ulterioare, ca și Tudor Vianu, de pildă, Blaga va combate, din altă perspectivă, acest punct de vedere, pe care aici îl menționează doar. Cel mai adesea însă, inconștientul descris de psihanaliză se află la originea îmbolnăvirilor sufletului.

Articolul menționat conține și primele aprecieri nete ale lui Blaga referitoare la psihanaliză. Aportul la înțelegerea omului este demn de luat în seamă: „Cunoașterea sufletului omenesc s-a lărgit remarcabil pe urma psihanalizei."[5] Blaga își susține ideea invocând descoperirea de către Freud a refulării și a maladiilor psihogene. Semnificativ pentru atitudinea gânditorului român, în acest moment al evoluției sale, față de psihanaliză este și faptul că el subscrie calificării lui Freud drept pansexualist, fiind însă dispus să-l scuze: „Pansexualismul lui Freud, după cum s-a mai arătat și din atâtea alte părți, e desigur numai exagerarea izvorâtă din fanatismul inerent oricărei teoretizări."[6] Apoi sunt numiți acei elevi ai lui Freud care au circumscris importanța sexualității în limitele ei reale, corectând unilateralitatea maestrului: Adler, Jung și Groddeck. Să-l reținem din acest triptic pe Jung, ale cărui idei vor juca un rol important în conturarea concepției lui Blaga despre matricea stilistică.

Ultima parte a eseului este dedicată lui Goethe, care apare într-o postură surprinzătoare, aceea de precursor al psihanalizei. Psihanaliștii văd în Nietzsche pe înainte-mergătorul lor, dar Blaga demonstrează că înaintea acestuia Goethe „a ghicit ceva din toată această psihanaliză de azi". Argu-

mentele, care alcătuiesc totodată o lectură psihanalitică a operei goetheene, sunt convingătoare: „Goethe cunoștea ceva din mecanismul intim al inconștientului, terapia prin sublimațiune, importanța erosului în viața inconștient demonică. Goethe avea despre inconștient o concepție mai vastă decât a romanticilor și întrucâtva mai largă decât a psihanalizei actuale: concepția goetheană le cuprinde pe amândouă, cea dintâi în întregime, a doua în prefigurare."[7] Însă Goethe nu este doar un precursor al psihanalizei, ci, prin sinteza dintre inconștientul romantic și cel psihanalitic, al lui Blaga însuși, care în *Trilogia culturii* tocmai o astfel de sinteză își propune să realizeze! Voi reveni asupra acestui aspect.

În sfârșit, pentru a risipi orice îndoială în privința virtuților psihanalitice ale lui Goethe, Blaga amintește explicația pe care marele om de cultură german o dă unei ciudățenii comportamentale a lui Byron, care avea obiceiul să tragă cu pistolul în gol ore în șir. Era „rezultatul unei atitudini inconștiente de apărare! Sunt chiar acestea cuvintele lui Goethe către Eckermann. Credem că un Freud, psihanalistul ticurilor și al maniilor, nu ar explica altfel ciudățeniile lui Byron."[8]

Dacă este adevărat că ostilitatea față de psihanaliză „este caracteristică pentru atitudinea majorității intelectualilor noștri" din perioada interbelică, așa cum afirmă G. Brătescu[9], atunci materialul prezentat mai sus ilustrează faptul că Blaga constituie excepția de la regulă. Astfel, G. Călinescu prezintă caricatural psihanaliza într-o *Cronică a mizantropului* din 1935 și o condamnă pe acest temei. Redăm citatul după G. Brătescu: „De la Freud au învățat psihanaliștii că mamele sunt pentru copiii lor Iocaste și copiii Oedipi, că în subconștient zac delictele, și că după ce calci cu tocul cizmelor o babă, deșteptându-ți-se în minte noțiunea maternă, trebuie să cazi în complexul Oedip." Paralela Blaga–Călinescu poate fi extinsă și dincolo de manifestările din presă.

În timp ce criticul elimina din noua versiune a *Operei lui Eminescu* influențele și limbajul psihanalizei, pe care le consideră impurificatoare[10], filosoful își clădea concepția originală din *Trilogia Culturii* luând ca punct de plecare și teoria psihanalitică despre inconștient, la care spera să aducă o contribuție prin a sa „noologie abisală", ceea ce, cum vom vedea, a și reușit.

Mai mult decât articolele de ziar, piesele de teatru de inspirație freudiană ale lui Blaga probează atât buna sa familiarizare cu ideile psihanalitice, în forma pe care o aveau înainte de anul 1920, cât și aderența sa la aceste idei, nu de fiecare dată durabilă. Prima dintre ele, *Daria* (1925), în care Al. Tănase vede o „dramă psihologică cu infiltrații freudiene și o structură scenică aproape realistă"[11], dar care este mai curând o dramă freudiană cu infiltrații realiste, aduce pe scenă o nevrotică. Boala ei, care se manifestă prin idei fobice — frica de singurătate, frica de a ieși singură în lume (timp de zece ani nu trecuse pragul casei decât însoțită de soț sau băiat) —, are o clară etiologie sexuală actuală. Brusca ei însănătoșire în momentul în care se îndrăgostește de scriitorul Loga o dovedește: dispariția obsesiilor și anxietăților coincide cu perioada când nu a rămas datoare vieții cu nimic. Din mărturisirile Dariei aflăm că nu și-a iubit niciodată soțul, profesorul Petru Filip în vârstă de 50 de ani, cu aproape 20 de ani mai în vârstă decât ea, și că s-a căsătorit cu el numai pentru sa scăpa de familia ei, care i-a oferit o copilărie plină de frustrări. Interdicția de a-l mai vedea pe Loga o readuce în patologic. Reapar ideile fobice care o obsedează, de data aceasta având însă alt conținut: Daria cere singură să fie închisă în casă, pentru că-i e teamă că altfel ar expedia scrisori fostului iubit; soții Filip nu mai au telefon, pentru că Daria se teme să nu-i telefoneze lui Loga. Când află că Petru Filip îl determină pe Loga, prin fratele ei Grigore, să plece din oraș, Daria se sinucide, după ce mai înainte își pierduse și copilul, pe Puiu, care, sfâșiat între

dragostea pentru mamă și respectul pentru tată, își pusese capăt zilelor.

Fapta, publicată tot în 1925, nu este decât o încercare de transfigurare artistică a unei teorii științifice, cum de altfel au sesizat, printre alții, Pompiliu Constantinescu sau Camil Petrescu în cronicile lor, ultimul contestându-i din această cauză valoarea estetică.[12] Însă nu întotdeauna cei care au scris despre teatrul lui Blaga au indicat exact sau complet motivele psihanalitice din drama *Fapta*. Astfel, Pompiliu Constantinescu scrie: „Pictorul Luca /este/ afectat de obsesia ereditară… a crimei moștenite sub formă înăbușită în straturile subconștientului"[13]. Dar Freud nu a vorbit niciodată de crime moștenite sau de obsesii ereditare și nici Blaga. Ov. S. Crohmălniceanu indică cu siguranță nucleul oedipian al conflictului dintre pictorul Luca și tatăl său, la care adaugă ideea, prezentă în final, a „descărcării refulărilor prin acte simbolice"[14], fără să menționeze însă și alte teme freudiene prezentate cu o claritate didactică de Blaga.

Dramaturgul invocă în *Fapta* numele lui Freud — ceea ce nu se va mai întâmpla în *Ivanca*, a doua variantă mult mai reușită artistic —, sub semnul doctrinei căruia vor sta toate replicile doctorului din piesă. „Ai auzit vreodată de doctorul Freud?" îl întreabă doctorul pe tatăl pictorului Luca, pentru a-i dezvălui interlocutorului sursa de autoritate a explicațiilor pe care le dă maladiei fiului său. Pe când era copil, pictorul Luca a aflat de la o servitoare că mama sa a murit când l-a născut. Vestea a fost traumatizantă. Conform teoriei freudiene despre ecoul pe care-l au în spiritul adult evenimentele primei copilării, aici trebuie să căutăm punctul de plecare al obsesiei pictorului că este predestinat să devină ucigaș. Ea este întărită și de trăirea târzie a situației oedipiene create de concurența cu tatăl său pentru Ivanca. În *Ivanca*, conflictul oedipian alimentează singur înclinațiile morbide ale tânărului pictor.

O altă idee freudiană prezentă atât în *Fapta*, cât și în *Ivanca* este aceea că între boala și sănătatea vieții sufletești există doar o diferență de grad și nu una calitativă. Când preotul răspopit, tatăl pictorului, aude că Luca este chinuit de porniri criminale, ca exponent al spiritului comun, îl califică fără ezitare drept nebun. Replica doctorului din *Fapta* pare o parafrază a unor pasaje din tratatele de psihopatologie freudiană: „Pornirile criminale sunt mult mai generale și mai normale decât ne place să credem. Eu le am, dumneata le ai —… Între om și om în privința aceasta nu e decât o deosebire de grad."[15] În *Ivanca*, unde efortul de a elimina didacticismul primei variante este evident, formulările de mai sus apar atenuate, însă esențialul rămâne. Doctorul, care acum apare sub numele de Dinu, spune despre Luca, prietenul său: „E cel puțin tot atât de normal ca și noi… Pornirile lui — de care se teme! De! Poate că sunt mult mai generale și mai normale decât ne place să credem. Eu le am, dumneata le ai, toți le avem."[16]

Ideile freudiene adoptate acum din rațiuni afective și combătute ulterior din rațiuni doctrinare privesc tocmai relația culturii, spiritului, cu sufletul inconștient. Este vorba mai concret de explicația freudiană a operei de artă. Doctorul din *Fapta* declară: „M-a cuprins patima de a face cercetări în domeniul subconștientului. Ca orice doctor astăzi… Mă interesează în special relațiunea dintre artă și pornirile ascunse ale omului. Cam acesta este și titlul unui studiu psihanalitic ce mă muncește". Și, în spirit freudian, același personaj afirmă în alt loc: „Arta ce o face și asceza ce-o practică fiul dumitale sunt un fel de ventil de siguranță împotriva pornirilor sale criminale." Cu alte cuvinte, arta este o formă de sublimare, ceea ce presupune că produsele spirituale își au rădăcinile în zonele nespirituale — idee împotriva căreia Blaga se va întoarce și va lupta în scrierile sale de filosofia culturii. În *Ivanca,* formularea este mult schimbată așa încât ideea, deși prezentă,

devine greu recognoscibilă: „Ce om chinuit e Luca, spune Dinu. Prin contrast cu întunecatele sale instincte toate subiectele lui sunt de o exagerată spiritualitate. O, Doamne: această zilnică, îndârjită, mută, neîncetată luptă cu sine. Spiritul arde cu flăcări în tufa cu spini, dar spinii nu se prefac în cenușă, ci rămân spini.“ Aici opera de artă apare ca un fel de formațiune reacțională față de tendințele instinctuale.

3.2. Filosofia culturii ca noologie abisală

Întrucât atât articolele de ziar dedicate de Blaga psihanalizei, cât și piesele sale care caută să însuflețească idei freudiene sunt scrise în aceeași perioadă — 1925–1926 — semnificația lor ar fi considerabil diminuată, dacă relația gânditorului cu psihanaliza numai la atât s-ar reduce. Însă filosofia culturii nu poate fi înțeleasă independent de influențele psihanalitice. În „Orizont și stil“, prima secțiune a *Trilogiei culturii*, vom găsi aprecierile definitive ale lui Blaga asupra psihanalizei și vom putea urmări modul în care filosoful român înțelege să încorporeze în teoria sa asupra culturii elementele din psihanaliză pe care le consideră viabile. În același timp însă, Blaga, spirit creator, nu va ezita ca pe canavaua unor idei preluate să brodeze țesătura originală a „noologiei abisale“, prin care crede pe bună dreptate că aduce o contribuție la dezvoltarea teoriilor abisale. Prin această includere a unor idei psihanalitice în edificiul său filosofic, dar mai ales prin dezvoltarea lor creatoare se singularizează cu adevărat Blaga, sub aspectul relațiilor cu psihanaliza, în cultura română.

Înainte de a vedea ce preia Blaga din psihanaliză și care este aportul său la gândirea abisală, să examinăm aprecierile filosofului la adresa psihanalizei, aprecieri asupra cărora nu va mai reveni în lucrări ulterioare. Vom putea astfel

constata continuitatea și discontinuitatea în raport cu momentul 1925–1926.

„Nu vom ezita să recunoaștem psihanalizei merite, chiar excepționale, întru elucidarea unor mecanisme ale vieții psihice conștiente și inconștiente", scrie Blaga în l936 la vârsta maturității[17]. Reluând o idee din articolul „Pe urmele psihanalizei", Blaga își susține afirmația invocând descoperirea de către Freud a refulării, cu alte cuvinte a inconștientului psihic, dar și o altă înnoire, nemenționată în articolul din 1926, și anume „descoperirea mecanismului răbufnirii din nou în conștiință a unor conținuturi refulate"[18], mecanism cunoscut în limbajul tehnic al psihanalizei sub numele de „întoarcerea refulatului". Această îmbogățire a argumentației demonstrează că Blaga a continuat să citească lucrări de psihanaliză, că nu s-a limitat la informația pe care o deținea cu zece ani în urmă.

Dacă la aceste evaluări globale, adăugăm luări de atitudine care se referă la anumite părți ale doctrinei freudiene, vom avea o imagine completă a opiniilor favorabile exprimate de Blaga la adresa psihanalizei. Tot în „Orizont și stil", filosoful român ia apărarea ideii de inconștient psihic în fața criticilor severe la care un Klages, în cartea sa *Der Geist als Widersacher der Seele*, înțelegea să o supună. Iată concluzia sa: „Ni se pare destul de vădit că Klages face, prin obiecțiile ridicate împotriva ipotezei despre inconștientul psihic, o confuzie între planul metafizic și cel psihologic. Doctrina despre inconștientul psihic nu iese câtuși de puțin zguduită sau diminuată în prestigiul ei de pe urma întâmpinărilor lui Klages. Ideea despre inconștientul psihic o socotim ca pe un punct câștigat, cel puțin în sensul unui postulat teoretic."[19] Iar în *Ființa istorică*, lucrare începută în 1943, la aproape zece ani de la publicarea *Trilogiei culturii*, subliniază contribuția adusă de teoria lui Freud la explicarea visului. Blaga este printre primii care a sesizat importanța „supradeterminării" în concepția lui Freud asupra fenomenelor

psihice. „Datorită «teoriei», un fenomen psihic, precum e visul, apare dintr-o dată în angrenajul unui *complicat supradeterminism* și dobândește o finalitate precisă în jocul echilibristic al puterilor psihice. Problematica psihologică câștigă prin aceasta întâia oară o adâncime și o amploare pe care numai problematica «științifică» le are.“[20]

În timp ce pe linia aprecierilor pozitive față de psihanaliză înregistrăm continuitate între opera filosofică de maturitate și publicistică sau teatru, pe linia atitudinii critice, prima se deosebește net de cele din urmă. De-abia în „Orizont și stil“, Blaga dă expresie rezervelor sale referitoare la freudism, care cu un deceniu în urmă puteau fi doar întrezărite. Meritele incontestabile ale psihanalizei, spune Blaga, „nu ne obligă însă deloc la recunoașteri totale și necontrolate. Cu toate că nu intenționăm să intrăm într-o critică amănunțită, vom face loc aici unor categorice rezerve…“[21] Trecând în revistă delimitările filosofului față de Freud și psihanaliza ortodoxă, indicăm totodată locul unde se vor insera contribuțiile sale originale, așa cum menționând aprecierile pozitive am anticipat dezvoltările ce vor avea ca obiect influențele freudiene asupra filosofiei blagiene a culturii.

Principalul păcat de care se face vinovată teoria freudiană despre inconștient este, în concepția lui Blaga, unilateralitatea. Psihanaliza ortodoxă a descoperit doar o dimensiune, un strat superficial al inconștientului sau, spunea Blaga, zonele lui „mărginașe“, „mahalaua“ sa. Autorul *Trilogiei culturii* are în vedere aici popularea inconștientului de către Freud doar cu conținuturi instinctuale (sexuale), care au fost îndepărtate din conștiință, mai exact istoria infantilă a libidoului. Este vorba de fapt de o dublă unilateralitate: pentru psihanaliști, inconștientul ar avea doar conținuturi pulsionale, fiind deci în întregime „suflet“ lipsit de „spirit“; în al doilea rând, în viziunea lor, nu există conținut inconștient care să nu provină din conștiință. Parafra-

zând deviza senzualismului (*nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*), Blaga afirmă că psihanaliza se află în stadiul în care se conduce după principiul: „nimic nu este în inconștient, ce n-a fost înainte în conștiință". Iar în continuare scrie spre clară delimitare: „Or, acestei prejudecăți îi refuzăm orice tribut"[22].

Dintre elevii lui Freud, Jung este acela care, în viziunea lui Blaga, a contribuit substanțial la dezmărginirea freudismului: „Psihanalistul disident a îmbogățit într-un chip cu totul remarcabil doctrina despre inconștient."[23] Însă el a corectat în special prima unilateralitate — reducerea inconștientului la conținuturi pulsionale — prin includerea în acest teritoriu adânc a precipitatelor experiențelor ancestrale ale speciei (arhetipuri) și mai puțin pe cea de-a doua — conceperea inconștientului în funcție de conștiință. Totuși, și în această privință opera lui Jung marchează progrese pe linia nuanțării. Aici Blaga este prea zgârcit și, de aceea, inexact în aprecieri, deoarece Jung subliniază insistent ideea că inconștientul colectiv nu a fost niciodată în conștiința individuală.

Din conceperea inconștientului doar în funcție de conștiință, de care s-ar face vinovat Freud, derivă și înțelegerea „celuilalt tărâm" ca un domeniu al haoticului. În realitate însă, „inconștientul nu e simplu haos de zăcăminte, de proveniență conștientă", ci un cuprins al „cosmoticului", adică „o realitate psihică de mare complexitate, cu funcții suverane, și de o ordine și de un echilibru lăuntric grație cărora el devine un factor în mai mare măsură sieși suficient, decât e «conștiința»"[24].

O semnificație deosebită are critica pe care o aduce Blaga teoriei freudiene despre creația spirituală ca rezultat al sublimării. Cu aceasta facem un pas important spre miezul viziunii gânditorului român asupra relației spirit-suflet. Să ne amintim că doctorul din *Fapta* era adeptul entuziast al teoriei puse sub semnul întrebării în *Trilogia culturii*. El era

preocupat de relația „dintre artă și pornirile ascunse ale omului". Pictura lui Luca nu era decât „un ventil de siguranță" față de pornirile sale criminale. Chiar dacă, în *Ivanca,* opera de artă nu este produsul sublimării libidoului, ci al formațiunilor reacționale, proces de altfel înrudit cu sublimarea, totuși în cele două piese creația culturală este pusă în relație directă cu conținuturi sufletești nesatisfăcute, deși nu sexuale. Și întrucât este evidentă simpatia dramaturgului pentru eroul său, contestarea relației genetice dintre suflet și spirit din opera filosofică trebuie interpretată ca o radicală schimbare de atitudine. Respingerea de către Blaga a ecuației freudiene creație spirituală = suflet (libido) nesatisfăcut, sublimat, trebuie înțeleasă ca o materializare a noii sale viziuni asupra raporturilor cauzale dintre suflet și spirit. Este o viziune dualistă, ca a lui Jung, și nu monistă ca a lui Freud, care deriva spiritul din suflet: spiritul are autonomie genetică, cultura definind condiția umană tocmai în ceea ce este mutație ontologică față de restul lumii. Singurul merit pe care Blaga îl recunoaște teoriei freudiene despre creația spirituală este de a fi arătat că „spiritul își ia energiile, de care are nevoie, de oriunde acestea îi stau la dispoziție"[25]. Așadar, între cele două domenii relația este doar energetică. Spiritul fiind de cu totul altă natură, nu se poate naște din suflet, acesta reprezentând doar izvorul energetic al primului.

Ideea despre autonomia genetică a culturii, a creației spirituale, în raport cu sufletul este reluată în „Discobolul" (1945), unde o găsim exprimată în formulări concentrate: „După o teorie, care circulă de altfel în diverse variante, cultura este socotită ca o realizare improprie a unui dor, a unei pofte mai adânci a omului, a unui apetit care nu reușește să se satisfacă pe linia sa. Că numești această sete «Libido» ca Freud sau «Nostalgia Paradisului» ca Novalis — nu schimbă întru nimic esența teoriei, prin care cultura e degradată la rol de surogat. Cultura, dacă este ceva, trebuie

să fie în sine și pentru sine. Altfel pur și simplu, ea nu este." Și în alt loc, cu referire doar la artă: „Arta nu poate fi socotită numai ca o completare, ca o compensație a unei insuficiențe, a unui gol sufletesc. Nici un mutilat nu-și pune în locul piciorului amputat un picior de marmură."[26]

Tot pe linia afirmării unei viziuni proprii despre relația spirit-suflet se înscriu și obiecțiile aduse de Blaga în *Trilogia culturii* teoriei psihanalitice despre raportul cauzal dintre constelația sufletească a primei copilării (istoria infantilă a libidoului) și creația spirituală. Sunt vizate acele monografii psihanalitice în care se spune „despre cutare mare poet că a închipuit cutare celebră scenă de dramă numai sub presiunea complexului oedipian, statornicit în el în primii ani ai copilăriei sale. Sau se afirmă despre cutare mare pictor, că a devenit pictor numai sub presiunea irezistibilă a unui complex anal infantil."[27] Trebuie subliniat faptul semnificativ pentru atitudinea lipsită de prejudecăți a lui Blaga față de psihanaliză, că el nu pune la îndoială existența sexualității infantile, care constituie unul din pilonii psihanalizei ortodoxe, ci respinge doar ideea că aici s-ar afla izvorul ascuns al vieții spirituale. „Nu vom împinge pudicitatea până la tăgăduirea sexualității infantile, vom nega însă cu toată hotărârea *accentul de fatalitate*, pe care psihanaliștii îl pun pe această sexualitate. Psihanaliștii prefac *întâia manifestare* a unui individ, aparținând unui anumit tip «vital-sufletesc», în motor permanent al vieții spirituale a acestui individ."[28] Blaga inversează raportul și susține că manifestările sufletești infantile nu sunt *cauze*, ci *simptome* ale unui anumit tip psihic. Eroarea psihanaliștilor de a lua simptomele drept cauze ar deriva din insuficiența lor filosofică.

Nu anulează oare toate aceste critici aprecierile favorabile la adresa psihanalizei exprimate de asemenea în *Trilogia culturii*, nu-l readuc ele pe Blaga în tabăra adversarilor declarați ai freudismului? Spre deosebire de G. Brătescu,

pentru care amendarea în timp a opiniei „cu totul favorabile despre freudism" marchează realinierea lui Blaga la poziția incomprehensivă, dacă nu ostilă a majorității oamenilor de cultură români dintre cele două războaie mondiale față de psihanaliză[29], consider că atitudinea filosofului din opera sa teoretică de maturitate este rezultatul unei dezvoltări originale a punctului de plecare freudian. Ne vom putea convinge de aceasta analizând „noologia abisală" întemeiată de Blaga, disciplină care este, de fapt, coextensivă filosofiei culturii.

Înainte de a ne ocupa de matricea stilistică inconștientă, conceptul central al noologiei abisale, să zăbovim, dintr-o perspectivă contemporană, asupra criticii pe care o aduce Blaga freudismului, ceea ce ne va permite să apreciem gradul de adecvare și profunzime al cunoașterii pe care o deținea filosoful român despre teoria medicului vienez. Când reproșează viziunii psihanalitice despre inconștient că este unilaterală, confundând partea (un aspect al inconștientului) cu întregul (inconștientul însuși), Blaga emite o judecată exactă, deși nu originală. Începând din 1910, elevi importanți ai lui Freud, cum ar fi Adler și Jung, dar nu numai ei, se dezic de mărginirea concepției pe care și-o făcea întemeietorul psihanalizei despre inconștient, aducând în atenția teoriei alte conținuturi și straturi ale psihismului adânc. Dar și după ce Blaga își spune părerea, una din direcțiile dezvoltării psihanalitice a continuat să fie dezvăluirea de noi dimensiuni ale inconștientului.

În schimb, valabilitatea afirmației că psihanaliza admite doar un suflet inconștient, nu și un spirit inconștient, prezentă atât în *Trilogia culturii*, cât și în *Ființa istorică* trebuie circumscrisă în timp, corespunzând doar stadiului de dezvoltare atins de psihanaliză până la 1920. Într-adevăr, în prima sa teorie despre structura psihicului, Freud asimila inconștientul cu refulatul, ceea ce îndreptățește acuzația lui Blaga că psihanaliza admite doar un suflet

inconștient. În această fază spiritul, pentru a folosi terminologia lui Blaga, era rezervat de Freud în întregime conștiinței. După 1920, când elaborează a doua teorie, definitivă, despre structura psihicului, Freud vorbește despre supraeu (introdus în studiul *Das Ich und das Es* din 1923), care nu este decât o instanță inconștientă ce încorporează legea, cerințele sociale suprapersonale, exprimate de părinți și alți agenți ai socializării, deci spirit inconștient. Faptul că la 13 ani după introducerea conceptului de supraeu, Blaga își formulează acuzația că psihanaliza nu admite decât un suflet inconștient, autorizează ipoteza că el nu a mai cunoscut texte fundamentale elaborate de Freud după 1920.

O altă obiecție importantă pe care-o aduce Blaga psihanalizei este că aceasta înțelege inconștientul ca o a doua conștiință. Să ne amintim pasajul din *Trilogia culturii,* unde autorul credea a fi pus în evidență principiul după care se călăuzește freudismul în conceperea inconștientului: nimic nu există în inconștient, fără să fi fost înainte în conștiință. Este adevărat că textele freudiene cele mai cunoscute scrise înainte de 1920 pun un accent foarte apăsat pe conținuturile inconștientului provenite din refulare, ceea ce a putut crea impresia că refulatul și inconștientul se află într-un raport de echivalență. Totuși, în alte lucrări, cum ar fi studiul intitulat *Inconștientul* din 1915, Freud vorbește de conținuturile nonindividuale ale inconștientului, de natură filogenetică, ce ar constitui nucleul inconștientului. Dar chiar dacă în prima sa teorie asupra psihicului, întemeietorul psihanalizei ar fi asimilat inconștientul refulatului, ideea despre inconștient ca o a doua conștiință îi este străină. Inconștientul este o altă lume prin legile care o guvernează, diferite de cele ale conștiinței. Caracteristicele care-l diferențiază până la opoziție față de conștiință sunt: dominația proceselor primare (deplasarea, condensarea), ceea ce înseamnă că energia psihică trece

liberă de la o reprezentare la alta și caută să reinvestească reprezentările legate de satisfacerea dorinței; lipsa negării, coexistența contrariilor, absența dubiului și a gradelor de certitudine; indiferența față de realitate, principiul regulator fiind principiul plăcerii (satisfacerea imediată, necondiționată a dorinței).

În ceea ce privește contestarea de către Blaga a validității explicării freudiene a creației spirituale prin sublimare, o considerăm mai ales ca pe o reacție față de excesele reducționiste ale unor psihanaliști, fără a constitui însă o respingere definitivă. Însuși Blaga pare a acorda un anumit spațiu de viabilitate teoriei sublimării, mult mai limitat decât îl doresc psihanaliștii, în care însă viziunea sa nu se poate înscrie. În capitolul consacrat personanței, filosoful, revenind într-o măsură asupra afirmațiilor categorice din capitolele anterioare, concede că: „într-o formă mai atenuată decât și-o închipuie psihanaliștii, se prea poate ca imaginea despre acest proces — sublimarea — să corespundă unui fapt real"[30]. Printre adepții și simpatizanții ideilor freudiene, nu puțini au fost cei care au refuzat să subscrie explicării culturii prin sublimare, Jung fiind cazul cel mai cunoscut. Blaga va merge pe un drum asemănător.

Incapacitatea metodei morfologice, dar mai ales a celei fenomenologice, ambele cu reale virtuți în plan descriptiv, de a oferi o explicație satisfăcătoare fenomenului stil îl determină pe Blaga să pună la baza concepției sale despre unitatea stilistică a unei culturi, ideea de inconștient, pe care o consideră „un punct câștigat, cel puțin în sensul unui postulat teoretic"[31]. Riguros vorbind, acesta este singurul element, fără îndoială, ca orice piatră de temelie, extrem de important, pe care Blaga îl preia de la Freud, dar care îl plasează ireversibil în constelația teoriilor abisale.

Când am prezentat și comentat aprecierea pe care o dă filosoful român viziunii freudiene despre inconștient, am

putut constata îndreptățirea reproșului de unilateralitate pe care i-l aduce. Depășirea acestei unilateralități este posibilă, crede Blaga, printr-o sinteză dintre psihanaliză și concepția romantică despre inconștient, care-și sunt complementare: „Viziunea romantică era lipsită de substanța articulată; psihanalizei îi lipsește perspectiva vastă în adânc. Ambele învățături sunt truncheate, parțiale; una e prea anemică, cealaltă sufocată. Problematicele și procesele sunt însă susceptibile de îmbinare… Ne înscriem cu alte cuvinte printre adepții unei concepții, și *largi* și *articulate*, în același timp, despre inconștient."[32] Regăsim aici, mai bine conturată și mai mult adâncită, o idee mai veche din articolul, „Pe urmele psihanalizei", unde Blaga credea a descoperi în opera lui Goethe o prefigurare a sintezei dintre romantism și psihanaliză, realizată de el însuși mai târziu. Faptul atestă importanța acestui articol pentru o mai bună înțelegere a *Trilogiei culturii*, pe care alți exegeți n-au sesizat-o.

Dualismul ontologic suflet–spirit, afirmarea autonomiei genetice a spiritului, cu refuzul explicit, nu numai implicit, de a deriva cultura (opera de artă) din viața psiho-sexuală, popularea inconștientului colectiv cu conținuturi spirituale (factorii stilistici) îl apropia considerabil pe Blaga de Jung, la care regăsim în mare aceleași idei directoare. De aceea, va trebui să căutăm deosebirile dintre Jung și Blaga în diferența dintre arhetipuri și factori stilistici, fără să uităm, din cauza disocierilor, fondul de unitate ultimă pe corpul căruia cresc, fond care nu este doar rezultatul influențelor exercitate de psihanaliza jungiană, ci și al afinităților structurale între cei doi.

Exegeți ai lui Blaga ca Al. Tănase sau Ion Mihail Popescu, care în alte privințe exprimă opinii diferite, s-au lăsat în egală măsură seduși de fireasca tendință de individualizare a lui Blaga în raport cu psihologiile abisale, și, fără să mai supună problema unui examen independent (în special în ce privește paralela cu Jung), vor insista exclusiv

asupra diferenței. Astfel, Al. Tănase afirmă: „Conceptul de stil cultural așa cum îl înțelege și aplică Blaga, presupune însă delimitarea nu numai de teoria morfologică a culturii, dar și de alte teorii, cum ar fi cea psihanalitică, inclusiv varianta Jung a inconștientului colectiv, a arhetipului, la el orizontul spațial și temporal al inconștientului având cu totul alte înțelesuri"[33]. Întrucât la I.M. Popescu nu există asemenea afirmații globale, vom cita două enunțuri referitoare la probleme particulare. Cu privire la viziunea blagiană asupra relației conștient-inconștient: „Este evident că, înțelegând în acest fel raporturile dintre cele două sfere ale vieții umane, Lucian Blaga s-a delimitat critic și în mod radical de psihologiile abisale din vremea sa, dar mai cu seamă de psihanaliza clasică, fiindcă ele socoteau inconștientul ca principiu prim al vieții omului, principiu care domină total viața conștientă și care face din conștiință o sclavă a inconștientului"[34].

Dacă ne referim doar la fenomenul stil, atunci, în privința stabilirii determinantelor sale, Blaga se deosebește cel mai puțin de psihologiile abisale, căci pentru el rolul hotărâtor îl are matricea stilistică inconștientă și nu conștiința. Stilul „în esența sa nucleală, scrie Blaga, se produce în afară de orice intenții și uneori în pofida oricăror intenții ale conștiinței…"[35] Nu trebuie să ne temem că, în temeiul unei asemenea teze, Blaga ar putea cădea în iraționalism, în accepția curentă care presupune și conotația antiraționalismului, căci la el inconștientul activ în cultură nu are conținuturi asociale sau antisociale, ca la Freud, ci conținuturi spirituale, neutre din punct de vedere moral, ca la Jung.

3.3. Arhetipuri și factori stilistici

Dacă este adevărat că diferența dintre Blaga și Jung nu trebuie căutată în recunoașterea de către filosoful român a

unei dimensiuni spirituale a inconștientului, ci în eterogenitatea factorilor stilistici față de arhetipuri, să examinăm mai îndeaproape capitolul consacrat acestei probleme din *Aspecte antropologice*. Chiar faptul că Blaga a simțit nevoia, la 13 ani de la publicarea *Trilogiei culturii*, să revină cu noi delimitări asupra raportării sale la Jung ilustrează că acum și-a dat mai bine seama de ceea ce-l apropie de părintele psihologiei analitice sau complexe decât în momentul redactării secțiunii Orizont și stil.

Deținător al unei temeinice culturi biologice, Blaga va sesiza de la început punctul slab al teoriei arhetipurilor. Jung le considera precipitate ale experiențelor arhaice trăite de specie, independente de experiența personală, cu alte cuvinte drept elemente înnăscute ale inconștientului colectiv. Dar aceasta presupune admiterea transmiterii ereditare a caracterelor dobândite, adică memorie ereditară, ceea ce biologia științifică nu a confirmat până în momentul de față. Întrucât de existența arhetipurilor Blaga s-a convins pe baza bogatului material clinic și mitologic prezentat de Jung, și nu pe baza teoriei acestuia, dificultatea de mai sus i se pare rezolvabilă prin tratarea arhetipurilor în cadrul problematicii instinctului. „Avem în orice caz convingerea că ne putem scuti de teoria «memoriei ereditare», dacă tratăm chestiunea arhetipurilor legând-o cu fermitate de problematica instinctului.“[36] Dintr-o asemenea perspectivă, arhetipurile apar ca „rezultate ale întâlnirii sistemelor reactive înnăscute (de natură biologică) cu percepțiile care alcătuiesc piesele lipsă ale circuitului instinctiv“[37].

Deoarece „în stabilirea factorilor inconștienți care determină stilul, Blaga se folosește, așa cum scrie V. Colțescu, din plin de sugestiile morfologiei culturii și mult mai puțin de sugestiile psihologiei abisale“[38], este evident că orizontul spațial și temporal al inconștientului, accentul axiologic, atitudinea anabasică și catabasică (sau neutră), năzuința formativă — principalele elemente ale matricei

stilistice* — vor fi în multe privințe radical divergente față de arhetipuri. Să înregistrăm și să comentăm, unde e cazul, câteva din aceste divergențe notate de Blaga în *Aspecte antropologice*.

În timp ce arhetipurile, rezultate ale experiențelor făcute de specie în adaptarea la lumea sensibilă, sunt înnăscute, deci *stereotipe*, legând omul de natură, factorii stilistici sunt *variabili,* definitorii pentru om ca ființă creatoare de cultură și istorie. Disocierea este exactă, dar ridică o problemă. Să ne închipuim că *Trilogia culturii*, tradusă din limba germană în anii '40, ar fi fost tipărită în aceeași perioadă și că Jung ar fi avut posibilitatea s-o citească. Fără îndoială că, date fiind apropierile de propria-i optică, gânditorul elvețian ar fi apreciat în mod deosebit cartea filosofului român, așa cum s-a exprimat întotdeauna elogios la adresa operei altui român — Mircea Eliade. Dacă s-ar fi angajat într-un demers critic, Jung ar fi descoperit, la rândul său, punctul vulnerabil al teoriei blagiene: proveniența factorilor stilistici. Așa cum originea arhetipurilor a rămas până la sfârșitul vieții lui Jung o problemă deschisă, tot astfel s-a întâmplat și cu originea factorilor stilistici. Dacă aceștia nu sunt înnăscuți și nici o simplă amprentă a mediului, care este sursa lor? Ce-i drept, în ultimele lucrări Blaga caută să ancoreze tot mai mult factorii stilistici în istorie, însă tentativa nu depășește vagul unui simplu postulat.

Înainte de a trece în revistă alte deosebiri, să precizăm o asemănare importantă, în absența căreia imaginea noastră riscă să devină unilaterală. Atât arhetipurile, cât și factorii stilistici dau conținut unui inconștient colectiv. În această privință, Blaga, ca și Jung, se deosebește radical de Freud,

* Începând cu *Trilogia valorilor*, Blaga va folosi ca sinonim pentru „matricea stilistică" termenul de „câmp stilistic". Alte sinonime care apar mai ales în *Trilogia culturii* sunt „logos inconștient" sau „noos inconștient", menite a sublinia că e vorba de dimensiunea spirituală a inconștientului.

care, deși admitea existența unor conținuturi filogenetice ale inconștientului, nu le-a acordat o atenție deosebită. În *Trilogia culturii,* Blaga îi recunoaște lui Jung meritul de a fi fost primul care a vorbit despre inconștientul colectiv, așa încât aici putem indica o relație de filiație Jung-Blaga. Iată pasajul: „Jung pretinde că inconștientul în zonele sale mai adânci și de o extensiune oarecum *colectivă* e plin de zăcămintele experiențelor ancestrale."[39]

Factorii stilistici nu numai că sunt deosebiți de la o epocă istorică la alta, dar ei diferă și de la o colectivitate etnică la alta, chiar de la individ la individ. În această particularitate, Blaga vede o altă notă distinctivă a factorilor stilistici în raport cu arhetipurile, care ar reprezenta doar nivelul general uman al inconștientului colectiv. În realitate, lucrurile stau astfel: este adevărat că Blaga nu vorbește despre o matrice stilistică general-umană, în schimb, Jung admite o stratificare a inconștientului colectiv care, deși are un nivel general-uman, nu se reduce la acesta. Peste el se suprapun un inconștient etnic și chiar unul familial. Ch. Baudouin formulează ideea în felul următor: „Dacă inconștientul colectiv este, după Jung, prin baza sa cea mai profundă un patrimoniu general-uman, el se diferențiază apoi în straturi suprapuse, după grupuri etnice și popoare și chiar după grupurile familiale, așa încât putem vorbi de un inconștient etnic și de un inconștient familial."[40] Inadvertența din aprecierea lui Blaga se datorește, probabil, pierderii contactului cu ultimele evoluții ale operei jungiene. Să nu uităm că *Aspectele antropologice* sunt publicate în 1948, la puțin timp după război, care împiedicase circulația firească a informației culturale.

Dacă arhetipurile sunt „rapsodice", nu se constituie prin relații reciproce într-o structură coerentă, „factorii stilistici sunt arhitectonic complementari, alcătuind împreună un «câmp stilistic», care imprimă o pecete unui ansamblu de creații de cultură"[41]. Iată o distincție care nu are nevoie de

nuanțări. Ca orice conținut inconștient, arhetipurile se manifestă în cultură, dar nu determină în nici un caz unitatea stilistică a unei culturi, așa cum se întâmplă cu factorii stilistici. Matricea stilistică sau câmpul stilistic își pune amprenta nu numai asupra literaturii și artei, ci și asupra filosofiei, nu numai asupra religiei, mitului sau politicii, ci și asupra științei.

Ideea că produse spirituale diverse, cum ar fi artele plastice și filosofia, literatura și actul politic, acesta din urmă și religia sunt, în măsura în care aparțin aceleiași culturi, subîntinse de un singur câmp stilistic inconștient, poate fi mult mai ușor acceptată de mentalitatea noastră de oameni ai celei de-a doua jumătăți a secolului al XX-lea, formați în cultul supremației științei, decât ideea că în știință și pictură, de exemplu, sunt identificabile, dincolo de intențiile conștiente, aceleași coordonate spirituale inconștiente. Convingerea noastră fermă că știința își este sieși suficientă, că nu poate exista în noi ceva mai adânc decât conștiința care s-o determine va fi șocată și se va împotrivi. Și totuși în „Știință și creație“, prima secțiune a *Trilogiei valorilor*, Blaga demonstrează că știința nu face nici ea excepție de la regulă, că nici ea nu scapă influenței factorilor stilistici. Este o latură a filosofiei blagiene mai puțin frecventă, dar care merită toată atenția.

3.4. De la transcendental la transcendent

Trecerea în revistă și comentarea deosebirilor dintre arhetipuri și factorii stilistici, așa cum le prezintă Blaga, a arătat că doar una este cu adevărat concludentă: în timp ce arhetipurile sunt rapsodice, factorii stilistici alcătuiesc o structură subiacentă stilului culturii unei epoci, punându-și amprenta asupra tuturor aspectelor sale, inclusiv asupra științei. În schimb, o diferență majoră în raport cu Jung a

scăpat atenției lui Blaga. Îmi permit să o pun în valoare și să o supun aprobării cititorului. Dacă Jung a ezitat să facă explicită legătura dintre transcendental (inconștient colectiv, arhetipuri) și transcendent (Dumnezeu), fiind oprit de fiecare dată de postura de om de știință pe care și-a asumat-o, Blaga, în calitate de filosof, stabilește fără rezerve comunicarea între noologia abisală și planul metafizic prin conceptul de „cenzură transcendentă".

Având ca punct de plecare, în *Trilogia cunoașterii*, ideea inovatoare că misterul nu este pasiv față de actul cunoașterii, Blaga postulează că misterul existențial central (Marele Anonim), care controlează și misterele existențiale derivate, se apără din motive de echilibru existențial de eforturile cunoașterii individuale printr-o rețea de factori izolatori. Totalitatea acestora alcătuiesc cenzura transcendentă: „De vreme ce cenzura aceasta își are centrul inițiator dincolo de orizontul nostru crono-spațial, o numim cenzură tanscendentă."[42] Motivele de echilibru existențial sunt, pentru Blaga, în număr de trei: mai întâi, necesitatea de a evita „staza perpetuă" a spiritului individuat, la care s-ar ajunge dacă acesta ar avea acces la cunoașterea absolut obiectivă; apoi, protejarea subiectului, care ar fi sos din condiția sa, și a obiectului, care ar putea fi creat și distrus după plac, dacă individul ar avea acces la cunoașterea absolută; în sfârșit, însuși Marele Anonim ar fi amenințat cu detronarea de o cunoaștere absolută.

Factorii izolatori sunt tocmai categoriile stilistice abisale care ghidează efortul revelatoriu al omului, adevărată ființă întru mister, în așa fel încât niciodată să nu ajungă la o cunoaștere completă și adecvată. În *Trilogia valorilor* găsim formularea cea mai edificatoare: „Categoriile stilistice fac ca orice «revelare» să ofere oarecare transluciditate spre mistere, dar în același timp categoriile stilistice fac ca «revelarea» să nu echivaleze niciodată cu o convertire pozitivă și absolut adecvată a misterului."[43]

3.5. Manifestare simbolică și personanță

Acceptând că lumea interioară a omului este scindată într-un strat conștient și altul inconștient, Blaga a trebuit să răspundă la întrebarea cu care au fost confruntate toate teoriile abisale: cum se manifestă inconștientul la nivelul conștiinței? De fiecare dată, răspunsul este condiționat nemijlocit de concepția pe care și-o face respectiva orientare abisală despre conținuturile inconștientului. Întrucât Freud vedea inconștientul populat în special de tendințele instinctuale asociale sau antisociale, deghizarea, deformarea, transfigurarea radicală condiționează în viziunea sa aparițiile inconștientului în planul conștiinței. Dacă în această privință viziunea lui Adler nu diferă prea mult de cea a lui Freud, cu Jung teoria simbolului ca formă de manifestare deghizată a unui conținut inconștient la nivelul conștiinței își pierde din importanță.

La Jung simbolul nu mai *ascunde* un conținut, ca la Freud, pentru a-l face acceptabil cenzurii care desparte conștientul de inconștient. Arhetipurile, principalele conținuturi ale inconștientului colectiv, se manifestă, ce-i drept, simbolic în conștiință, dar simbolul este forma lor naturală de manifestare. Această poziție nu trebuie să ne surprindă, căci arhetipurile sunt neutre din punct de vedere moral.

Fiind de natură spirituală, factorii stilistici de care vorbește Blaga nu vor avea nici ei nevoie de deghizări pentru a pătrunde în conștiință. Modalitatea lor de manifestare va fi *personanța,* proces „grație căruia anumite conținuturi inconștiente apar în conștiință, scăzute ca un ecou, dar nedeghizate“[44]. Am spus toate acestea pentru a pregăti o precizare la distincția pe care o face Blaga în *Arhetipuri și factori stilistici* între personanță și forma manifestării arhetipurilor: „Arhetipurile îndură în viața psihică a omului așa-numitele «travestiri», apărând din transparența variabilă a

acestor travestiri când mai clar, când mai camuflat“, în timp ce „factorii stilistici nu îndură nici un fel de travestiri“. Distincția este îndoielnică pentru că nici arhetipurile nu au nevoie de deghizări. Precizarea este necesară, întrucât cuvântul „travestiri“ poate crea impresia că este vorba de o diferență de natură. În schimb, față de Freud, deosebirea este radicală, de ordinul opoziției, ca de la deghizare la manifestare nedeghizată.

Alături de matricea stilistică, personanța conturează contribuția filosofului român la dezvoltarea teoriilor abisale. Totuși, personanța este un simplu corolar al matricei stilistice și, în această calitate, nu poate în nici un caz constitui „conceptul cheie în teoria culturii și a valorilor în sistemul lui Blaga“, cum susține Ion Mihail Popescu[45]. Dacă vrem să stabilim conceptul cheie al filosofiei culturii construite de Blaga, atunci acesta este, fără îndoială, matricea stilistică, față de care personanța este doar un apendice. Desigur, nu putem reduce meritele lui Blaga la atât. Nu numai contribuția sa conceptuală este notabilă, ci și analizele în care reorganizează concretul fenomenelor culturale din perspectiva originală a gândirii sale. *Last but not least* trebuie să menționăm aportul său la descrierea matricei stilistice românești.

Prin teoria sa despre factorii stilistici inconștienți care se constituie într-o structură (matrice sau câmpul stilistic), Blaga și-a propus să aducă o contribuție nu numai la dezmărginirea gândirii abisale, ci și la dezvoltarea antropologiei filosofice. Reluând și adâncind în *Trilogia valorilor* idei formulate mai întâi în *Trilogia culturii,* Blaga supune examenului critic concepția filosofică tradițională despre spirit ca notă definitorie în exclusivitate pentru om. Numeroși filosofi „din antichitate și până astăzi“ au înțeles spiritul ca „deținător al inteligenței, al rațiunii (logos, nous), sau mai simplu ca «facultate» a judecății, a conceptelor, a ideilor și a voinței dirijate de idei, a virtuților etc.“[46], l-au identificat

deci cu conștiința, l-au transformat, astfel conceput, în apanajul omului și în sursa culturii. Dar „spirit în înțeles de subiect cu atribute intelectuale, spirit în înțeles de receptor de semnificații, sau spirit în înțeles de mănunchi de funcții categoriale“, scrie Blaga în continuare, putem afla într-un anumit grad și la animale. Ca instrument de adaptare la lumea sensibilă, ca facultate a autoconservării, spiritul nu este creator de cultură, așa cum demonstrează concludent studiul animalelor.

Pentru a da seama de fenomenul unic în univers al culturii, spiritul trebuie conceput ca înglobând conștiința, fără a se reduce la ea. Spiritul este conștient, dar și inconștient, decisivă, deși nu suficientă, pentru creația culturală fiind tocmai latura sa inconștientă — factorii stilistici. În scopul de a conferi un caracter intuitiv noii viziuni asupra spiritului, Blaga schițează, atât în *Trilogia culturii*, cât și în *Trilogia valorilor* o reprezentare grafică în care putem cuprinde cu privirea întregul teritoriu, conștient și inconștient, al spiritului. Este o viziune modernă, care ia în considerație rezultatele psihologiilor abisale dar, refuzând reducționismul unora dintre reprezentanții acestora, le dezvoltă într-o direcție ce constituie totodată o reconsiderare a concepției filosofice tradiționale asupra spiritului și culturii, fără a abdica însă de la exigențele perene ale gândirii filosofice.

Bibliografie

Capitolul I

1. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter, Schwabe et Co. Verlag, Basel/ Stuttgart, 1974, Band III, pp. 197–198.

2. Karl R. Popper, *Cunoașterea și problema raportului corp-minte*, Editura Trei, Bucuresti, 1997, p. 15.

3. G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului*, Editura Academiei, București, 1966, p. 25.

4. Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Johann Ambrosius Bartz, Leipzig, 1997, Band I, Zweite Auflage, p. 252.

5. Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1933, pp. 341–42.

6. Paul-Laurent Assoun, *Freud, filosofia și filosofii*, Editura Trei, București, 1996.

7. *Ibidem*, p. 201.

8. R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Band III, p. 297.

9. Imm. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ed. Kirchmann, Leipzig, 1899, p. 17.

10. *Ibidem*, p. 18.

11. R. Eisler, *op. cit.*, p. 299.

12. Paul-Laurent Assoun, *Freud et Nietzsche*, P.U.F., Paris, 1980.

13. *Ibidem*, p. 28.

14. Fr. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, Kröner Verlag, Leipzig, 1930, p. 219.

15. *Idem*, *Menschliches Allzumenschliches*, Studienausgabe, Fischer Bücherei, Frankfurt am Mein, 1968, Band II, p. 231.

16. *Idem*, *Zur Genealogie der Moral*, Studienausgabe, Fischer Bücherei, Band IV, p. 58.

17. *Idem*, *Der Antichrist*, Ed. citată, Band IV, p. 184.

18. *Idem*, p. 108.

19. *Idem*, *Jenseits von Gut und Böse*, Ed. citata, Band III, p. 74.

20. *Idem*, *Menschliches Allzumenschliches*, Ed. citata, Band II, p. 106.

21. *Ibidem*, p. 75.

22. *Idem*, *Morgenröte*, Carl Hauser Verlag, München, Werke in 3 Bänden, Band III, 1977, p. 1194.

23. *Idem*, *Menschliches. Allzumenschliches*, Studienausgabe, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1968, Band II, p. 117.

24. *Idem*, *Jenseits von Gut und Böse*, Ed. citata, p. 76.

25. A. Adler, *Le tempérement nerveux*, Payot, Paris, 1926, p. 179.

26. Fr. Nietzsche, *Ecce Homo*, Studienausgabe, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, Band IV, p. 204.

27. *Idem*, *Jenseits von Gut und Böse*, Ed. citată, p. 61.

28. *Idem*, *Genealogie der Moral*, Ed. citata, p. 117.

29. *Idem*, *Morgenröte*, Carl Hauser Verlag, München, Werke in 3 Bänden, Band III, pp. 1039–1040.

30. *Ibidem*, pp. 1246–1247.

31. Roger Perron, *Histoire de la psychanalyse*, P.U.F., Paris, 1988, pp. 235–36.

32. *Ibidem*, p. 38.

33. S. Freud, „Introducere în psihanaliză", în *Opere, vol. 10*, Editura Trei, București, 2004, p. 139.

34. *Ibidem*, pp. 139–140.

35. Alain Jouranville, *Lacan et la philosophie*, P.U.F., Paris, 1984.

36. *Ibidem*, pp. 52–53.

37. Helmuth Vetter, sub redacția, *Die Philosophen und Freud*, Oldemburg, 1988.

38. Alfred Lorenzer, *Nachbarschaften, Grenzübergänge*, în vol. *Die Philosophen und Freud*, p. 252.

39. *Ibidem*, loc. cit.

40. Hans Strotzka, *Freud und die Philosophie*, în vol. *Die Philosophen und Freud*, pp. 81–99.

41. Helmuth Vetter, *Phänomenologische, hermeneutische und (neo)strukturalistische Freudlekture*, în vol. *Die Philosophen und Freud*, p. 14.

42. Patrizia Giampieri, *Krise des Subjects, Krise der Rationalität, Freud und die Philosophen in der italienischen Spätmoderne*, în vol. *Die Philosophen und Freud*, pp. 58–81.

43. Lucian Blaga, *Trilogia valorilor*, Fundația Regală pentru literatură și artă. București, 1946, p. 11.

44. Dieter Wyss, *Die tiefen psychologischen Schulen von den Aufängen bis zu Gegenwart*, Vandenhoek et Ruprecht, Götingen, 1970.

45. *Ibidem*, p. 288.

46. S. Freud, *Das Interesse an der Psychoanalyse*, în Gesammelte Werke, Imago Publisching Co., L.T.D. London, 1943, Band VIII, pp. 406–407.

47. Paul-Laurent Assoun, *Freud, filosofia și filosofii*, Editura Trei, București,1996, p. 85.

48. *Ibidem*, loc. cit.

49. Michel Bertrand, *Das philosophische Interesse an der Psychoanalyse*, în vol. *Die Philosophen und Freud*, p. 117.

50. Paul-Laurent Assoun, *op. cit.*, p. 87.

Capitolul II

1. Paul Ricoeur, *Le conflit des interpretations*, Editions du Seuil, Paris, 1969.
2. *Ibidem*, p. 8.
3. *Ibidem*, p. 11.
4. *Ibidem*, p. 10.
5. *Ibidem*, p. 16.
6. *Ibidem*.
7. *Ibidem*, p. 20.
8. Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutica*, Humanitas, Bucuresti, 1995, p. 22.
9. *Idem*, „Existence et hermeneutique", în *Le conflit des interpretations*, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 23.
10. *Ibidem*, p. 25.
11. Ludwig Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Johann Ambrosius Bartz, Leipzig, 1937, Band I, p. 6.
12. Nicolai Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig, 1933, p. 1.
13. G.W.F. Hegel, *Filosofia spiritului*, Editura Academiei, 1966.
14. *Ibidem*, p. 212.
15. *Ibidem*, p. 163.
16. *Ibidem*.
17. *Ibidem*, p. 99.
18. *Ibidem*, p. 119.
19. Nicolai Hartmann, *op. cit.*, p. 42.
20. *Ibidem*, p. 43.
21. *Ibidem*, p. 58.
22. Ludwig Klages, *op. cit.*, p. 195.
23. Max Scheler, *Die transzendentale und die psychologische Methode*, Felix Meiner, Leipzig, 1922, p. 145.
24. Mircea Florian, *Logică și epistemologie*, Antet, 1966, p. 76.
25. A. Farrou, H. Scheffer, *La psychologie des profondeurs des origines à nos jours*, Payot, Paris, 1960, p. 75.

26. S. Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, Gesammelte Werke, Band IV, Imago Publisching CO., LTD, London, p. 306. Vezi și „Psihologia vieții cotidiene", în *Opere, vol. 14*, Editura Trei, 2006.

27. *Ibidem*, p. 201.

28. Paul Ricoeur, „La question du sujet" în *Le Conflit des interpretations*, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 234.

29. Emil Bréhier, *Histoire de la philosophie*, P.U.F., Paris, vol. II, p. 69.

30. *Ibidem*, p. 70.

31. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 236.

32. Jacques Lacan, „Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien", în *Ecrits*, vol. 2, Editions du Seuil, Paris, 1971.

33. S. Freud, *op. cit.*, p. 268.

34. G. Bachelard, *Psihanaliza focului*, Editura Univers, Bucuresti, 1989, p. 1.

35. *Ibidem*, p. 4.

36. Paul Ricoeur, „Technique et non-téchnique dans l'interpretation" în *Le Conflit des interpretations*, Editions du Seuil, Paris, 1969, p. 191.

37. *Idem*, „La psychanalyse et le mouvement de la culture contemporaine" în *Le Conflit des interpretations*, p. 124.

38. S. Kofman, *L'Enfance de l'Art*, Payot, Paris, 1970, p. 120.

39. S. Freud, *Traumdeutung*, Gesammelte Werke, Band II/III, Imago Publishing Co., LTD, London, 1943, p. 81. Vezi si „Interpretarea viselor", în *Opere, vol. 9*, Editura Trei, 2003.

40. *Ibidem*, p.104.

41. G. W. F. Hegel, *Filosofia spiritului*, Editura Academiei, 1966, pp. 221, 224, 225.

42. S. Freud, *op. cit.*, p. 571.

43. *Ibidem*, p. 559.

44. Paul Ricoeur, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 161. Vezi și *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Editura Trei, 1998.

45. S. Freud, „Eseuri de psihanaliză aplicată", *Opere, vol. 1*, Editura Trei, 1999.

46. C. Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Cartea Românească, 1986, p. 57.

47. Jean Starobinski, *Melancolie, nostalgie, ironie*, Editura Meridiane, Bucuresti, 1993, p. 189.

48. O. Fenichel, *La théorie psychanalytique des nevroses*, P.U.F., Paris, 1953, vol. I, p. 269.

49. S. Freud, *Omul cu șobolani*, Editura Trei, București, 1995, p. 40.

50. *Ibidem*, p. 41.

51. Otto Fenichel, *op. cit.*, p. 269.

52. S. Freud, „Micul Hans", *Opere, vol. 2*, Editura Trei, 2000.

53. *Ibidem*, p. 39.

54. S. Freud, „Fragment dintr-o analiză de isterie", în *Opere, vol. 5*, Editura Trei, 2001.

55. *Ibidem*.

56. Otto Fenichel, *op. cit.*, p. 332.

57. S. Freud, *Omul cu șobolani*, Editura Trei, București, 1995, p. 45.

58. *Ibidem*, p. 45.

59. Otto Fenichel, *op. cit.*, p. 175.

60. *Ibidem*, p. 334.

61. *Herkunftswärterbuch*, Dudenverlag, 1963.

62. S. Freud, *Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewußten*, Gesammelte Werke, Band. VI, p. 237. Vezi și „Comicul și umorul", în *Opere, vol. 8,* Editura Trei, 2002.

63. Tzvetan Todorov, „Retorica lui Freud", în vol. *Teorii ale simbolului*, Editura Univers, București, 1983.

64. S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Gesammelte Werke, Band XI, p. 177. Vezi si „Introducere în psihanaliza", în *Opere, vol. X,* Editura Trei, 2004.

65. *Ibidem*, p. 118.

66. Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 370.

67. S. Freud, *Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewußten*, Gesammelte Werke, Band VI, p. 105.

68. S. Freud, „Eseuri de psihanaliză aplicată“, în *Opere, vol.* 1, Editura Trei, 1999.

69. M. Robert, *Romanul începuturilor și începuturile romanului*, Editura Univers, 1983, p. 86.

70. S. Freud, *op. cit.*, p. 304.

71. *Ibidem*, p. 261.

72. Ernest Jones, *Hamlet et Oedip*, Gallimard, 1967.

73. *Ibidem*, p. 82.

74. *Ibidem*, p. 87.

75. Vladimir Marinov, *Figures du crime, chez Dostoiewski*, PUF, 1990. Vezi și *Figuri ale crimei la Dostoievski*, Editura Trei, 2004.

76. *Ibidem*, pp. 284–285.

77. Driek van der Sterren, *Psihanaliza literaturii. Oedip Rege*, Editura Trei, 1996, p. 132.

78. Marthe Robert, *Romanul începuturilor și începuturile romanului*, Editura Univers, 1983, p. 74.

79. *Ibidem*, p. 76.

80. *Ibidem*, pp. 170 și 120.

81. *Ibidem*, p. 189.

82. *Ibidem*, p. 190.

83. *Ibidem*, p. 179.

84. Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Institutul european, Iași, 1995, p. 167.

85. *Ibidem*, p. 149.

86. S. Freud, *Totem und Tabu*, Gesammelte Werke, vol. IX, p. 344. Vezi și „Studii despre societate și religiei“, *Opere, vol. 4*, Editura Trei, 2000.

87. *Ibidem*, p. 177.

88. *Ibidem*, p. 175.

89. C.G. Jung, „Versuch einer psychologischen Deutung der Trinitätsdogma“, în *Zür Psychologie Weistlicher und östlicher Religion*, Gesammelte Werke, vol. XI Walterverlag, 196.

90. C.G. Jung, *Psychologische Typen*, Ediție citată, vol. VI, p. 260. Vezi și „Tipuri psihologice", în *Opere complete*, Editura Trei, 2004.

91. C.G. Jung, „Die Psychologie der Ubertragung", în *Praxis der Psychotherapie*, Ediția citată, vol. XVI, p. 208.

92. C.G. Jung, „Psychologie und Religion", în vol. XI al Editiei citate, p. 64.

93. C.G. Jung, „Despre arhetip cu o specială considerare a conceptului de anima", în *Arhetipurile și inconștientul colectiv, Opere complete, vol. 1*, Editura Trei, 2003, pp. 65–85.

94. Paul Ricoeur, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 239. Vezi și *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Editura Trei, 1998.

95. *Ibidem*, p. 523.

96. S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Gesammelte Werke, vol. XVI, p. 238. Vezi și „Studii despre societate și religie", în *Opere, vol. 4*, Editura Trei, 2000.

97. S. Freud, *Totem und Tabu*, Gesammelte Werke, vol. IX, p. 185.

98. S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Gesammelte Werke, vol. XVI, p. 192.

99. M. Eliade, *Nostalgia originilor*, Humanitas, 1995, p. 42.

100. S. Freud, *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, Gesammelte Werke, vol. VII, p. 137. Vezi și „Nevroză, psihoză, perversiune", în *Opere, vol. 7*, Editura Trei, 2002.

101. Paul Ricoeur, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 247.

102. Ernst Falzeder, „Die Fäden psychoanalytischer Filiationen oder wie Psychoanalyse wirksam wird", Werkblatt, Nr. 35/1995.

103. Mircea Eliade, „Bunul salbatic, yoginul si psihanalistul", în *Eseuri*, Editura științifică, București, 1991, p. 149.

104. *Ibidem*, p. 151.

105. Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, Institutul european, Iași, 1995, p. 178.

106. La Rochefoucauld, *Maxime și reflecții*, Editura Minerva, București, 1972, p. 95.

107. Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufban der Moralen*, Werke, Franke Verlag, Bern and München, 1955, p. 61.

108. *Ibidem*, p. 43.

109. *Ibidem*, p. 52.

110. Fr. Nietzsche, *Morgenröte*, Werke, Carl Hauser Verlag, München, 1977, Band II, p. 1261.

111. Idem, *Janseits von Gut und Böse* și *Antichrist*, în Studienausgabe în IV, Bänden, Fischer Bücherei, Frankfurt an Main, Band III, pp. 61 și 225.

112. *Ibidem*, p. 303.

113. *Ibidem*, p. 225.

114. Max Scheler, *Das Ressentiment im Aufban der Moralen*, Werke, Franke Verlag, Bern und München, 1955, p. 88.

115. Fr. Nietzsche, *Ecce hommo*, Ediție citată, Band IV, p. 204.

116. Max Scheler, *op. cit.*, p. 115.

117. Fr. Nietzsche, *Menschliches, allzumanschliches*, Studienausgabe, Fischer Bücherei, Frankfurt am Main, 1968, Band II, p. 55.

118. M. Flonta, *Imagini ale științei*, Editura Academiei Române, 1994, p. 105.

119. *Ibidem*, p. 126.

120. G. Bachelard, *La Formation de l'Esprit Scientifique*, Libraire Philosophique J. Vrin, 1996, pp. 9–10.

121. *Ibidem*, p. 209.

122. *Ibidem*.

123. G. Devereux, *De l'Angoisse à la Méthode dans les Sciences du Comportament*, Flammarion, 1980, p. 64.

124. G. Bachelard, *op. cit.*, p. 29.

125. *Ibidem*, p. 41.

126. *Ibidem*, p. 83.

127. *Ibidem*, p. 87.
128. *Ibidem*, p. 137.
129. *Ibidem*, p. 132.
130. *Ibidem*, p. 48.
131. *Ibidem*, p. 185.
132. *Ibidem*, p. 186.
133. W. Pauli, „The influence of Archetypal Ideas on the Scientific Theory of Kepler", în *The Interpretation of Nature and Psyche*, Bollingen, 1955, p. 27.
134. L. Blaga, *Trilogia valorilor*, Fundația regalaă pentru literatură și artă, Bucureșsti, 1946, pp. 189–190.
135. *Ibidem*, p. 143.
136. *Ibidem*, p. 147.
137. *Ibidem*, p. 31.
138. *Ibidem*, p. 29.
139. *Ibidem*, p. 89.
140. *Ibidem*, p. 52.
141. *Ibidem*, p. 120.
142. *Ibidem*, p. 124.
143. *Ibidem*, p. 149.
144. *Ibidem*, p. 139.
145. *Ibidem*, p. 25.
146. *Ibidem*, p. 42.
147. *Ibidem*, p. 94.
148. G. Devereux, *De l'Angoisse à la Méthode dans les Sciences du Comportement*, Flammarion,1980, p. 6.
149. *Ibidem*, p. 56.
150. *Ibidem*, p. 354.
151. *Ibidem*, p. 158.
152. *Ibidem*, p. 133.
153. *Ibidem*, p. 259.
154. *Ibidem*, p. 363.

Capitolul III

1. Jean Laplanche, J. B. Plontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Humanitas, București, 1994, pp. 387–390.

2. *Ibidem.*

3. G.W. Hegel, *Prelegeri de istorie a filosofiei*, vol. I, Editura Academiei, 1963, p. 444.

4. *Ibidem*, p. 445.

5. Paul-Laurent Assoun, *Psychanalyse,* P.U.F., 1997, pp. 284–285.

6. Jean Laplanche, *Le fourvoiement biologisent de la sexualité chez Freud,* Synthélabo, 1993, p. 26.

7. Herbert Marcuse, *Eros și civilizație*, Editura Trei, 1996, pp. 225, 243.

8. André Green, *Les chains d'éros,* Editions Odile Jacob, Paris, 1997, p. 93.

9. *Ibidem,* p. 145.

10. *Ibidem*, p. 280.

11. *Ibidem*, p. 20.

12. Jean Cournut, *Epître aux Oedipiens*, P.U.F., 1997

13. S. Freud, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie,* în vol. V, *Sexualleben*, al ediției Fischer, 1989, p. 47. Vezi și „Studii despre sexualitate și religie", în *Opere, vol. 6*, Editura Trei, 2001.

14. *Ibidem*, p. 91.

15. Jean Laplanche, *Vie et mort en psychoanalyse*, Flammarion, 1989, pp. 46–52.

16. S. Freud, *op. cit.,* p. 58.

17. *Ibidem,* p. 88.

18. *Ibidem*, p. 143.

19. Jean Laplanche, S*educția originară. Noi fundamente pentru psihanaliză,* Editura „Jurnalul literar", București, 1996, p. 136.

20. *Ibidem*, p. 147.

21. S. Freud, *op. cit.*, p. 87.

22. S. Freud, *Das ökonomische Problem des Masochismus*, în *Psychologie des Unbewußten*, Band III al ediției Fischer, 1975, p. 343. Vezi și „Psihologia inconștientului", *Opere, vol. 3*, Editura Trei, 2004.

23. *Ibidem*, p. 347.

24. Benno Rosenberg *Masochismul mortifier și masochismul gardian al vieții*, Editura Trei, 1999, pp. 103–105.

25. S. Freud, *Über infantile Sexualtheorien*, vol. V, *Sexualleben*, al ediției Fischer, 1989, p. 179.

26. *Ibidem*, p. 180.

27. S. Freud, „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie", în vol. V, ed. cit., p. 134.

28. Géza Rohéim, *Psychoanalyse et anthropologie*, Gallimard, 1967, p. 455.

29. Géza Rohéim, *op. cit*., p. 452.

30. *Ibidem*, p. 456.

31. *Ibidem*, p. 463.

32. *Ibidem*, p. 466.

33. Herbert Marcuse, „Contribuții la critica hedonismului" în *Scrieri filosofice*, Editura Politică, 1977, pp. 136–176.

34. *Ibidem*, p. 150.

35. S. Freud, „Disconfort în cultură", în *Opere*, vol. IV *Studii despre societate și religie*, Editura Trei, București, 2000, p. 159.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*, p. 166.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*, p. 172.

40. *Ibidem*, p. 175.

41. *Tratat de psihiatrie Oxford, ediția a II-a*. Asociația Psihiatrilor Liberi din România, București, 1994, p. 127.

42. J. Laplanche și J. B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Humanitas, București 1994, p. 247.

43. S. Freud, „Meine Ansichten über die Rolle der Sexualität in der Ätiologie der Neurosen“, în vol. V *Sexualleben*, al Ediției Fischer, 1989, p. 151

44. J. Laplanche, J. B. Pontalis, *op. cit.*, p. 387

45. S. Freud, „Disconfort în cultură“, ed. cit., p. 175

46. S. Freud, „Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens“, în vol. V, *Sexualleben* al ediției Fischer, 1989 , pp. 199–206

47. S. Freud, „Disconfort în cultură“, ed. cit., p. 183

48. *Ibidem*, p. 195.

49. *Ibidem*, p. 188.

50. *Ibidem*, p. 189.

51. H. Marcuse, *Eros și civilizație,* Editura Trei, București, 1996, p. 34.

52. *Ibidem*, p. 48.

53. *Ibidem,* p. 149.

54. *Ibidem*, p. 111.

55. *Ibidem.*

56. *Ibidem*, p. 139.

57. *Ibidem*, p. 142.

58. *Ibidem*, p. 154.

59. *Ibidem*, p. 163.

60. *Ibidem*, p. 190.

61. *Ibidem*, p. 191.

62. *Ibidem,* p. 218.

63. S. Freud, „Dincolo de principiul plăcerii“, în *Opere* vol. III, *Psihologia inconștientului,* Editura Trei, București 2000, p. 179.

64. Paul Ricoeur, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud,* Editura Trei, 1998, p. 336.

65. Fr. Nietszsche, *Dincolo de bine și de rău,* Humanitas, București, 1991, pp. 21, 48.

66. Helmut Thomä, Horst Kächele, *Tratat de psihanaliză contemporană,* vol. I, Editura Trei, 1999, pp. 47–61.

67. Jean Laplanche, *Vocabularul psihanalizei*, J. B. Pontlis, Humanitas, 1994, pp. 332–338.

68. S. Freud, „Eul și Se-ul", în *Opere*, vol. III, *Psihologia inconștientului*, Editura Trei, București, 2000, p. 240
69. p. Ricoeur, *op. cit*., p. 336
70. S. Freud, „Dincolo de principiul plăcerii", *ed. cit.*, p. 200
71. *Ibidem*, p. 177
72. *Ibidem,* p. 179
73. *Ibidem*, p. 190
74. *Ibidem,* p. 192
75. *Ibidem,* p. 192
76. *Ibidem,* p. 193, și „Eul și Se-ul", din același volum, p. 241
77. S. Freud, „Eul și Se-ul", în *ed. cit.*, p. 241
78. *Ibidem*, p. 251
79. Moris N. Eagle, *Neure Entwicklungen in der Psychoanalyse*, Verlag Internationale Psychoanalyse, 1987
80. Elisabeth Roudinesco, Michel Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Fayard, 2000, p. 75. Vezi și *Dicționar de psihanaliză*, Editura Trei, 2002.
81. Moris N. Eagle, *Op. cit.*, p. 32
82. *Ibidem*, p. 22

Capitolul IV, 1

1. S. Freud, „Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", în Gesammelte Werke, Imago Publishing Co. L.T.D., London, 1943, Band XV, p. 62. Vezi și „Introducere în psihanaliză", în *Opere, vol. 10*, Editura Trei, 2004.
2. *Ibidem,* p. 73.
3. *Ibidem,* p 66.
4. Annette Fréjaville, „Le surmoi dans les textes psychoanalytique anglais et américains", în vol. *Surmoi II Les dévelopements post-freudiens*, P.U.F., 1995, p. 99.

5. S. Freud, *op. cit.,* p. 71.
6. Daniel Lagache, „Sur la structure du Surmoi: relations évolutives entre Idéal du Moi et Moi idéal“, în vol. *Surmoi II*, P.U.F., 1995, p. 28.
7. Janine Chasseguet-Smirgel „Le Surmoi et l'Idéal du Moi“, în vol. *Surmoi II*, P.U.F., 1995, p. 49.
8. Paul Ricoeur, *De l'Interpretation. Essai sur Freud,* Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 210.
9. S. Freud, *op. cit.,* p. 75
10. *Ibidem.*
11. *Ibidem*, p. 76.
12. Paul Ricoeur, *op.cit.*, p. 210.
13. S. Freud, „Psihologia mulțimii și analiza eului“, în vol. *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura Trei, 1996, p. 157.
14. S. Freud, „Eul și se-ul“, în vol. *Dincolo de principiul plăcerii*, Editura Trei, 1996, p. 91.
15. S. Freud, „Der Untergang des Odipuskomplexes“, în *Gesammelte Werke*, Imago Publishing co., L.T.D., London 1943, Band XIII, p. 395.
16. *Ibidem.*
17. *Ibidem*, p. 398.
18. Paul Ricoeur, *Op. cit.*, p. 221.
19. Vasile Dem. Zamfirescu, *În căutarea sinelui*, Cartea Românească, 1994, pp. 256–266.
20. S. Freud, „Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die psychoanalyse“, *ed. cit.*, Band XV, p. 7.
21. S. Freud, „Eul și se-ul“, în vol. *Dincolo de principiul plăcerii,* Editura Trei, 1996, p. 98.
22. E. Jones, „La conception du Surmoi“, în vol. *Surmoi II. Les développements post-freudiens,* P.U.F., 1995, p. 18.
23. Jean Laplanche, J. B. Pontalis, *Vocabularul psihanalizei*, Ed. Humanitas, București, 1994, p. 158.
24. Jean Begoin, „Le surmoi dans la théorie kleinienne et postkleinienne“, în vol. *Surmoi II.*, Ediția cit., p. 61.

25. Bernard Penot, „L'instance du Surmoi dans les «Ecrits» de Jean Lacan", în vol. *Surmoi II*, *ed. cit*., pp. 69–95

26. Anette Fréjaville, „Le surmoi dans les textes psychanalytiques anglais et américains", în vol. *Surmoi II.*, ed. cit., pp. 95–109.

27. Serge Lebovici, „Quelques notes sur la genèse et l'évolution du Surmoi", în vol. *Surmoi II*, Ediția cit., p. 119.

28. J. Piaget, *Le Jugement Moral chez l'Enfant*, P.U.F., Paris, 1957, pp. 151 și 154.

29. Charles Odier, *Les Deux Sources Consciente et Inconsciente de la Vie Morale,* Editions de la Baconničre-Neuchatel, 1947, pp. 211–238.

30. *Ibidem*, p. 213.

31. Gilbert Diatkine, *Les psychopathes et leur Surmoi*, Ediția cit., pp. 135–146.

32. Charles Odier, *op. cit*., p. 216.

33. *Ibidem*, p. 233.

34. *Ibidem,* p. 223.

35. *Ibidem,* p. 228.

Capitolul IV, 2

1. A. Samuels, B. Shorter, S. Plaut, Dicționar critic al psihologiei analitice jungiene, Editura S. Freud, Binghampton & Cluj, 1995, p. l39 (traducere Corin Braga).

2. C.G. Jung, „Das Gewissen in psychologischer Sicht", în *Zivilisation in Übergang* Gesammelte Werke, vol. X, Walterverlag, l967.

3. C.G. Jung, „Über die Psychologie des Unbewußten" în *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, ed. citată, vol. VII, l964, p. 29. Vezi si „Doua scrieri despre psihologia analitica", în *Opere complete, vol. 7*, Editura Trei, 2007.

4. C.G. Jung, *op. cit*., p. 29.

5. C.G. Jung, „Zur Psychologie des Kindarchetypus“, în *Die Archetypen und des Kollective Unbewußte*, ed. cit., vol. IX, pp. 163–197. Vezi si „Arhetipurile inconstientului colectiv“, în *Opere complete, vol. 1*, Editura Trei, 2003.

6. C.G. Jung, „Psychologisches Kommentar zu «Das tibetanische Buch der Großen Befreiung»“, ed. cit., vol. XI, p. 558.

7. Imm. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura Științifică, București, 1969, p. 43. (Traducere Nicolae Bagdasar, Elena Moisuc).

8. C.G. Jung, „Psychotherapie und Weltanschauung“, în *Praxis der Psychotherapie*, *ed. cit.*, vol. XVI, p. 98.

9. C.G. Jung, „Instinkt und Unbewußtes“, în *Die Dynamik des Unbewußten*, *ed. cit.*, vol., VIII, p. l56.

10. C.G. Jung, „Die psychologische Aspekte des Mutterarchetypus“, în *Die Archetypen des kollektiven Unbewußten*, *ed. cit.*, vol. IXI, p. 94.

11. C.G. Jung, „Instink und Unbewußte“, în *Die Dynamik des Unbewußten*, *ed. cit.*, vol. VIII, p. l58

12. C.G. Jung, „Der Begriff des kollektiven Unbewußten“ *Die Archetypen des kollektiven Unbewußten*, ed. cit., vol. IX, p. 16.

13. C.G. Jung, „Die Struktur der Seele“, în *Die Dynamik des Unbvewußten*, ed. cit., vol. 8, p. 177.

14. *Ibidem.*

15. C.G. Jung, „Über die Psychologie des Unbewußten“, în *Zwei Schriften über Analytische Psychologie*, vol. VII, *ed. cit.*, p. 75

16. C.G. Jung, „Die Struktur der Seele“, în vol. 8, al *ed. cit.*, p. l79.

17. C.G. Jung, „Die psychologische Aspekte des Mutterarchetypus“, în vol. IX al *ed. cit.*, p. 117.

18. C.G. Jung, „Das Begriff des Kollektiven Unbewußten“, vol. IX, *ed. cit.*, p. 55.

19. C.G. Jung, „Die psychologische Aspekte des Mutterarchetypus“, în vol. IX, al *ed. cit.*, p. 95.

20. C.G. Jung, „Über den Archetipus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes“, vol. IX, *ed. cit.*, p. 85

21. C.G. Jung, „Zum psychologischen Aspekt der Korefigur“, vol. IX, *ed. cit.*, p. 200.

22. C.G. Jung, „Die Beziehungen zwischendem Ich und den Unbewußten“, în *Zwei Schriften zur Analytischen Psychologie*, *ed. cit.*, vol. II, p. 161.

23. C.G. Jung, „Über das Unbewußte“ în *Zivilisation in Übergang*, *ed. cit.*, vol. X, p. 20.

24. C.G. Jung, „Die Schizofrenie“, în *Psychogenese der Geisteskrankheiten*, vol. III, *ed. cit.*, p. 311. Vezi și „Psihogeneza bolilor spiritului“, *Opere complete, vol. 3*, Editura Trei, 2005.

25. C.G. Jung, „Der Inhalt des Psychose“, în *Psychogenese der Geisteskrankheiten*, vol. III, *ed. cit.*, p. 214.

26. *Ibidem*, p. 202.

27. C.G. Jung, „Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie“, în *Freud und die Psychoanalyse*, vol. IV, *ed. cit.*, p. 148. Vezi si „Freud si psihanaliza“, în *Opere complete, vol. 4*, Editura Trei, 2000.

28. C.G. Jung, „Die Probleme der modernen Psychotherapie“ în *Praxis der Psychotherapie*, vol. XVI, *ed. cit.*, p. 69.

29. C.G. Jung, „Psychologie und Religion“, în *Zur Psychologie Westlicher und östlicher Religion*, vol. XI, *ed. cit*.

30. *Ibidem*, p. l.

31. C.G. Jung, „Sigmund Freud als Kulturhistorische Erscheinung“, în *Über das Phänomen des Geistes in Kunst und Wissenschaft*, vol. XV, *ed. cit.*, p. 45. Vezi si „Despre fenomenul spiritului în arta si stiinta“, în *Opere complete, vol. 15*, Editura Trei, 2007.

32. C.G. Jung, „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“, în *Die Dynamik des Unbewußten*, vol. VIII, *ed. cit.*, p. 242.

33. C.G. Jung, „Contribuții la fenomenologia spiritului în basm“, în vol.: „Arhetipurile și inconștientul colectiv, în *Opere complete, vol. 1*, Editura Trei, 2003, pp. 211–255.

34. C.G. Jung, „Psychologie der Übertragung“, în *Praxis* der *Psychostherapie*, vol. XVI, *ed. cit.*, p. 289.

35. C.G. Jung, „Über die Energetik der Seele“, în *Die Dynamik des Unbewußten*, vol. VIII *ed. cit*., p. 65.

36. C.G. Jung, „Grundsätliches zur praktischen Psychoterapie“, în *Praxis des Psychotherapie*, vol. XVI, *ed. cit.*, p. 17.

37. C.G. Jung, „Über die Energetik der Seele“, în *Die Dynamik des Unbewußten*, vol. VIII, *ed. cit*., p. 18

38. C.G. Jung, „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen“, în Die *Dynamyk des UnbewuBten*, vol. VIII, ed. cit., pp. 208–210.

39. C.G. Jung, „Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge“ și „Über Synchronizität“ în *Die Dynamik des Unbewußten*, vol. VIII, *ed. cit*.,; A. Sammuels, B. Shorter, F. Plaut, *Dicționar critic al psihologiei analitice jungiene*, Editura S. Freud, Binghampton & Cluj, 1995 pp. 167–168; Monica Jităreanu, „Teoria sincronicității ca principiu explicativ“, în *Psihanaliza*, nr. 4/1999.

40. C.G. Jung, „Aion“, în *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, vol. IX, 2, *ed. cit.*, p. 77. Vezi si „Aion. Contributii la simbolistica sinelui“, în *Opere complete, vol. 9*, Editura Trei, 2005.

41. C.G. Jung, „Vorrede zu Frauen-Mysterien“, în *Das Symbolische Leben*, vol. XVIII, 2, al *ed. cit.*, p. 553.

42. C.G. Jung, „Das Gewissen in psychologischer Sicht“, în *Zivilization in Übergang*, vol. X, ed. cit., p. 492.

43. C.G. Jung, „Brief an Pastor William Sacht“, în *Das symbolische Leben*, vol. XVIII, 2, *ed. cit.*, p. 732.

44. C.G. Jung, *Dicționar critic al psihologiei analitice jungiene*, *ed. cit*., pp. 190–191.

45. C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, vol. XIV, *op. cit.*, p. IX. Vezi si „Mysterium coniunctionis", în *Opere complete, vol. 14*, Editura Trei, 2005.

46. C. G. Jung, *Symbole der Wandlung*, vol. V, *ed. cit.*, pp. 40–50

47. C. G. Jung, „Die Schizophrenie", în *Psychogenese der Geisteskrankheiten*, vol. III al *ed. cit.*, p. 30l

48. C. G. Jung. *Symbole der Wandlung*, vol. V, *ed. cit.*, p. 133

49. C. G. Jung, „Seele und Erde", în *Zivilisation in Übergang*, vol. X *ed. cit.*, p. 49

50. C. G. Jung, „Über das Problem der psychogenese bei Geisteskranheiten" și „Über die Psychogenese der Schizofrenie"; în *Psychogenese der Geisteskrankheiten*, vol. III, *ed. cit*.

51. C. G. Jung, „Vorreden zu den «Colected papers on Analytical Psychologie»", în *Freud und die Psychoanalyse*, vol. IV, *ed. cit.*, p. 343.

52. C. G. Jung, „Über die Energetik der Seele", în *Die Dynamik der Unbewußten*, vol. VIII, *ed. cit.*, pp. 13–14.

53. C. G. Jung, *Das symbolische Leben. Verschiedene Schriften*, vol. XVIII, 2, *ed. cit.*, p. 698

54. C. G. Jung, *Die Symbole der Wandlung*, vol. V, *ed. cit.*, pp. 76–77

55. C. G. Jung, *Experimentelle Untersuchungen*, vol. 2, *ed. cit.*

56. C. G. Jung, „Die transcendente Function", în *Die Dynamik der Unbewußten*, vol. VIII, *ed. cit.*, p. 99

57. C. G. Jung, „Ein moderner Mythus von Dingen die am Himmel geschen wurden", în *Zivilisation in Übergang*, vol. X, *ed. cit.*, p. 353

58. *Ibidem*, p. 355

59. *Ibidem*, p. 357

60. C. G. Jung, „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen", în *Die Dynamik des Unbewußten*, vol. VIII, *ed. cit.*, pp. 240–24l

61. C. G. Jung, „Seele und Erde“, în *Zivilisation in Übergang*, vol. X al *ed. cit.*, p. 45.

62. C. G. Jung, „Nachwort zu «Anfsätze zur Zeitgeschichte»“, în *Zivilization in Übergang*, vol. X, *ed. cit.*, pp. 266–267.

63. *Ibidem*, pp. 210–211.

64. C. G. Jung, „Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen“, în *Die Archetypen und das kolektive Unbewußte*, vol. IX, *ed. cit.*

65. C. G. Jung, „Einige Aspekte der modernen Psychotherpie“, în *Praxis der Psychotherapie*, vol. XVI, *ed. cit.*, p. 35.

66. Pentru problema transformării agresivității în distructivitate din perspectivă etologică pot fi consultate lucrările întemeietorului etologiei umane Irenäus Eibl-Eibesfeldt: *Agresivitatea umană*, Editura TREI, 1995 și *Iubire și Ură*, Editura TREI, 1998, precum și lucrarea din 1982 a autorului prezentei cărți, *Etică și etologie*, apărută la Editura Științifică și Enciclopedică.

67. C. G. Jung, „Gegenwart und Zukunft“, în *Zivilisation in Übergang*, vol. X, *ed. cit.*, pp. 312–313.

68. C. G. Jung, *Das Symbolische Leben. Verschiedene Schriften* vol. XVIII, 2 *ed. cit.*, p. 578.

69. C. G. Jung, „Über die Psychologie des Unbewußten“, în *Zwei Schriften zur analytischen Psychologie*, vol. VII, *ed. cit.*, p. 71

70. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967, p. 44.

71. C. G. Jung, *op. cit.*, p. 178.

72. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 129.

73. C. G. Jung, *op. cit.*, loc. cit.

74. C. G. Jung, „Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen“, în *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*, vol. IX, *ed. cit.*, p. 230.

75. C. G. Jung, „Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten“, în *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*, vol. IX, *ed. cit.*, p. 36.

76. C. G. Jung, „Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten", în *Zwei Schriften zur analytischen Psychologie*, vol. VII, *ed. cit.*, p. 209.

77. C.G. Jung, „Die psychologischen Aspekte des Mutter-archetypus", în *Die Archetypen und das kollektive Unbewußte*, vol. IX, *ed. cit.*, p. 98.

78. C.G. Jung, „Die Bedeutung desVaters für das Schicksaal des Einzelnen", în *Freud und die Psychoanalyse*, vol. IV, *ed. cit.*, p. 368.

79. C.G. Jung, „Über die Psychologie der Dementia Praecox: o încercare", în *Psychogenese des Geisteskrankheiten*, vol. III, *ed. cit.*, p. 74.

80. C.G. Jung, *Das symbolische Leben. Verschiedene Schriften*, vol. XVIII, *ed. cit.*, p. 207.

81. C.G. Jung, „Das Wandlungssymbol in der Messe", în *Psychologie Westlicher und östlicher Religion*, vol. XI, al *ed. cit.*, p. 278.

82. C.G. Jung, „Der Philosophische Baum", în *Studien über alchemistische Vorstellungen*, vol. XIII, al *ed. cit.*, p. 293

83. C.G. Jung, *Symbole der Wandlung*, vol. V, *ed. cit.*, pp. 268–270.

84. C.G. Jung, „Die Freudsche Hysterietheorie", în *Freud die Psychoanalyse*, vol. IV, *ed. cit.*, p. 28.

85. C.G. Jung, „Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse", în *Freud und die Psychoanalyse*, vol. IV, *ed. cit.*, pp. 268–270.

86. C.G. Jung, „Symbole und Traumdeutung", în Das symbolische Leben. Verschiedene Schriften vol. XVIII, 1, p. 231

87. C.G. Jung, „Aion", vol. IX, 2, *ed. cit.*, pp. 240–242.

88. Jean Chevalier, *Dicționar de simboluri*, vol. 2, Editura Alain Gheerbrant, Albatros, București, 1995.

89. C.G. Jung, „Über Mandalasymbolik", în *Die Archetypen der Kollektiven Unbewußten*, vol. IV, *ed. cit.*, p. 412

90. M. Ciurdariu, „Eminescu și gândirea filosofică", în „Revista de filosofie" nr. 2/1964. Vezi și „Marginalii la tema editării critice", *Viața Românească* nr. 12/1983.

91. D. Petroveanu, „Manuscrisele eminesciene de fiziografie", *Limba română*, nr. 6/1988, pp. 539–540.

92. Silvia Chițimia, „Viziunea mandalei în poezia lui Eminescu", *Studii de Literatură Universală*, nr. XXI, București, 1980, p. 24.

93. C.G. Jung, „Psychologie und Religion", în *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, vol. XI, *ed. cit*., p. 2

94. *Ibidem*, p. 9.

95. *Ibidem*, p. 8.

96. C.G. Jung, „Versuch einer psychologischen Deutung der Trinitätsdogma", în Zur *Psychologie westlicher und östlicher Religion*, vol. XI, *ed. cit*., p. 27.

97. *Ibidem*, p. 25.

98. C.G. Jung, „Das Wandlungssymbol in der Messe", în *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, vol. XI, al *ed. cit*., p. 33.

99. C.G. Jung, „Die Visionen des Zosimos", în *Studien über alchemistischen Vorstellungen*, vol. XIII, *ed. cit*., p. 118

100. C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, vol. XII, *ed. cit*., p. 38.

Cap IV, 3

1. L. Blaga, *Trilogia valorilor*, Fundația pentru Literatură și Artă, București, 1946, p. 11.

2. L. Blaga, *Ceasornicul de nisip*, Editura Dacia, Cluj, l973, p. 230. D. Vatamaniuc semnalează și un alt articol anterior, nesemnat, intitulat „Tălmăcitorul de vise" și publicat de Blaga în *Voința*, nr. 175, din 1922, dedicat terapiei psihanalitice.

3. *Ibidem*, p. 231.

4. L. Blaga, „Zări și etape", în *Opere*, vol. 7, Editura Minerva, București, 1980, pp. 309–10.

5. *Ibidem*, p. 314.
6. *Ibidem*, p. 315.
7. *Ibidem*, p. 317.
8. *Ibidem.*
9. G. Brătescu, „Sigmund Freud sau dreptul la adevăr", *România literară*, nr. 36, din 1980. Vezi și cartea aceluiași autor *Freud și psihanaliza în România*, Humanitas, 1994.
10. G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1969, pp. 5–6.
11. Al. Tănase, *Lucian Blaga filosoful poet, poetul filosof*, Cartea Românească, 1977, p. 435.
12. Pentru o enumerare completă a cronicilor care evidențiază inspirația freudiană a piesei *Fapta* vezi cercetarea bibliografică dedicată de D. Vatamaniuc operei lui L. Blaga, pp. 36l-362.
13. P. Constantinescu, *Scrieri*, vol. I, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 254.
14. Ov. S. Crohmălniceanu, *Lucian Blaga*, Editura pentru Literatură, București, 1963, p. 174.
15. L. Blaga, *Fapta*, Editura Fundației Culturale, l925, p. 17
16. L. Blaga, *Ivanca, Opere*, vol. 4, Editura Minerva, București, 1977, pp. 296–297.
17. L. Blaga, *Trilogia culturii*, Editura pentru Literatură Universală, București, 1969, p. 15.
18. *Ibidem*, p. 16.
19. *Ibidem*, p. 27.
20. L. Blaga, *Ființa istorică,* Dacia, Cluj-Napoca, 1977, p. 188
21. Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, *ed. cit.*, p. 16.
22. *Ibidem*, p. 19.
23. *Ibidem*, p. 18.
24. *Ibidem*, p. 17.
25. *Ibidem*, p. 22.
26. L. Blaga, „Discobolul", în *Elanul insulei*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, l977, pp. 77 și 88.
27. L. Blaga, *Trilogia culturii*, *ed. cit.*, p. 23.

28. *Ibidem* (sublinierile îi aparțin lui Blaga).
29. G. Brătescu, *art. cit.*
30. L. Blaga, *Trilogia culturii*, ed. cit., p. 32.
31. *Ibidem*, p. 27.
32. *Ibidem*, p. 17.
33. Al. Tănase, *Lucian Blaga, filosoful poet, poetul filosof*, Cartea Românească, 1977, p. 210.
34. Ion Mihail Popescu, *O perspectivă românească asupra teoriei culturii și valorilor,* Editura Eminescu, 1980, p. 198.
35. L. Blaga, *Trilogia culturii*, ed. cit., p. 288.
36. L. Blaga, *Aspecte antropologice*, Editura Facla, 1976, p. 169.
37. *Ibidem.*
38. V. Colțescu, *Filosofia culturii la Blaga*, teză de doctorat, Universitatea București, l975, p. 7l.
39. L. Blaga, *Trilogia culturii*, *ed. cit.*, p. 18.
40. Ch. Boudouin, *L'œuvre de Jung*, Payot, Paris, l963, pp. 27–28.
41. L. Blaga, *Aspecte antropologice*, *ed. cit.*, p. 173.
42. L. Blaga, *Trilogia cunoașterii*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1943, p. 332.
43. L. Blaga, *Trilogia valorilor*, Fundația Regală pentru Literatură și Artă, București, 1946, p. 182.
44. L. Blaga, *Trilogia culturii*, ed. cit., p. 32.
45. Ion M. Popescu, *Op. cit.*, p. 201.
46. L. Blaga, *Trilogia valorilor*, *ed. cit*., p. 54.